5
3130

Д. Ангелов

БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ

6.3130.

ДИМИТЪР АНГЕЛОВ

БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ

Настоящият труд представлява цялостно изложение върху произхода, характера и историята на богомилството в България от средата на X до края на XIV в. Разгледана е вътрешната обстановка, при която е било създадено това учение, както и външните въздействия за неговото оформяне. Изследвани са въз основа на целия познат досега изворов материал неговите философско-религиозни, социални и етични възгледи. Даден е обстоен преглед на организацията му. Специално внимание е отделено на отражението на богомилската идеология в народния фолклор. Разгледан е въпросът за влиянието на богомилските вярвания в други страни (Византия, Босна, Италия, Франция, Русия, Румъния). Направен е анализ на изворите за богомилството, както и на по-важната литература върху него. Книгата е предназначена предимно за специалисти, но представлява интерес и за по-широк кръг читатели, които биха желали да се запознаят с едно от най-значителните социално-религиозни учения не само в средновековна България, но и в цяла Европа.

НАУКА И ИЗКУСТВО

Индекс 941Б

ДИМИТЪР АНГЕЛОВ

БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ

Издателство
НАУКА И ИЗКУСТВО
СОФИЯ
Булевард
РУСКИ № 6
1969 година

Ист
1981
1969
689
Библ. истории 20686
Сигн. Б. 3130.

НАСТОЯЩАТА КНИГА ПРЕДСТАВЛЯВА ДОПЪЛНЕНО И РАЗШИРЕНО ИЗДАНИЕ НА ТРУДА МИ „БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ“, ОБНАРОДВАН ПРЕЗ 1961 Г. РАЗЛИЧАВА СЕ КОРЕННО ОТ КНИГАТА МИ „БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ“, ИЗДАДЕНА ПРЕЗ 1947 Г. И ПРЕВЕДЕНА НА РУСКИ ЕЗИК ПРЕЗ 1954 Г., ЧИЯТО ЗАДАЧА БЕ В НАУЧНО-ПОПУЛЯРНА ФОРМА ДА ДАДЕ ЕДНА ОБОБЩАВАЩА КАРТИНА НА ПРОИЗХОДА, СЪЩНОСТТА И ИСТОРИЯТА НА БОГОМИЛСКОТО УЧЕНИЕ. СЕГА СА ИЗПОЛЗУВАНИ НОВИ ДАННИ ЗА БОГОМИЛСТВОТО. РАЗГЛЕЖДА СЕ ПО-ОБСТОЙНО ВЛИЯНИЕТО НА БОГОМИЛСКИТЕ ВЪЗГЛЕДИ В ДРУГИ СТРАНИ (БОСНА, ИТАЛИЯ, ФРАНЦИЯ, РУСИЯ, РУМЪНИЯ). ЗНАЧИТЕЛНО ПО-ПОДРОБНО СА ЗАСЕГНАТИ ВЪПРОСИТЕ ВЪВ ВРЪЗКА С ОТРАЖЕНИЕТО НА БОГОМИЛСКИТЕ ВЯРВАНИЯ ВЪРХУ НАРОДНИЯ ФОЛКЛОР. РАЗШИРЕН Е АНАЛИЗЪТ ВЪРХУ ИЗВОРИТЕ ЗА БОГОМИЛСТВОТО И ТЯХНАТА СТОЙНОСТ И ДОСТОВЕРНОСТ.

СЪДЪРЖАНИЕ

ГЛАВА ПЪРВА
БОГОМИЛСТВОТО В НАУЧНАТА ЛИТЕРАТУРА

ГЛАВА ВТОРА
ИЗВОРИ ЗА БОГОМИЛСТВОТО

ИЗВОРИ С ПРОТИВОБОГОМИЛСКО СЪДЪРЖАНИЕ, страница 37
ИЗВОРИ С БОГОМИЛСКИ ПРОИЗХОД И ХАРАКТЕР, страница 62

ГЛАВА ТРЕТА
ПРОИЗХОД НА БОГОМИЛСТВОТО

РАЗВИТИЕ НА ФЕОДАЛИЗМА В БЪЛГАРИЯ И СОЦИАЛНИ ПРОТИВОРЕЧИЯ СРЕД БЪЛГАРСКОТО ОБЩЕСТВО ПРЕЗ IX — X ВЕК, страница 69
ЦЪРКОВНО-ФЕОДАЛНАТА ИДЕОЛОГИЯ В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ X ВЕК И БОРБАТА СРЕЩУ НЕЯ, страница 86
ЕЗИЧЕСКИТЕ ВЯРВАНИЯ ПРЕЗ IX—X ВЕК И ТЯХНАТА РОЛЯ ЗА ЛОРАЖДАНЕТО НА БОГОМИЛСКАТА ЕРЕС, страница 105
РАЗПРОСТРАНЯВАНЕТО НА ЕРЕСИ В БЪЛГАРИЯ ПРЕДИ ПОЯВАТА НА БОГОМИЛСТВОТО, страница 118

ГЛАВА ЧЕТВЪРТА
ПОЯВА НА БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ ПОП БОГОМИЛ

ГЛАВА ПЕТА
СЪЩНОСТ НА БОГОМИЛСТВОТО /УЧЕНИЕ И ВЪЗГЛЕДИ/

ДУАЛИСТИЧНО-ГНОСТИЧЕСКИЯТ СВЕТОГЛЕД НА БОГОМИЛИТЕ, страница 166

ОТРАЖЕНИЕ НА БОГОМИЛСКИТЕ КОСМОГОНИЧНИ И ЕСХАТОЛОГИЧНИ ВЪЗГЛЕДИ В НАРОДНОТО ТВОРЧЕСТВО, страница 206
ОТНОШЕНИЕ КЪМ НОВОЗАВЕТНАТА И СТАРОЗАВЕТНАТА КНИЖНИНА, страница 216
КРИТИКА НА ЦЪРКВАТА И НА ЦЪРКОВНИТЕ ОБРЕДИ, страннца 227
СОЦИАЛНО-БИТОВИ И ЕТИЧНИ ВЪЗГЛЕДИ НА БОГОМИЛИТЕ страница 269

ГЛАВА ШЕСТА

ОРГАНИЗАЦИЯ НА БОГОМИЛИТЕ

„СЪВЪРШЕНИ" БОГОМИЛИ И ОБИКНОВЕНИ ПОСЛЕДОВАТЕЛИ, страница 311
БОГОМИЛСКИТЕ РЕЛИГИОЗНИ ОБЩИНИ, страница 328

ГЛАВА СЕДМА

ИСТОРИЯ НА БОГОМИЛСТВОТО

БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ (969—1018 Г.), страница 343
БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ ПОД ВИЗАНТИЙСКА ВЛАСТ (1018—1185 Г.), страница 356
БОГОМИЛСТВОТО ВЪВ ВИЗАНТИЙСКА МАЛА АЗИЯ, страница 382
БОГОМИЛСТВОТО ВЪВ ВИЗАНТИЯ ПРЕЗ XII ВЕК. ПРОЦЕСЪТ СРЕЩУ ВАСИЛИЙ, страница 391
ВЛИЯНИЕ НА БОГОМИЛСТВОТО В СЪРБИЯ, БОСНА, ИТАЛИЯ, ФРАНЦИЯ И РУСИЯ, страница 420
БОГОМИЛСТВОТО ВЪВ ВТОРАТА БЪЛГАРСКА ДЪРЖАВА ДО СРЕДАТА НА XIII ВЕК, страница 438
КАТАРИЗМЪТ В ЗАПАДНА ЕВРОПА ПРЕЗ ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XIII ВЕК И ВРЪЗКИТЕ МУ С БОГОМИЛСТВОТО, страница 461
БОГОМИЛСТВОТО В РУМЪНСКИТЕ ЗЕМИ, страннца 468
БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ ПРЕЗ ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XIII ВЕК. ВЪСТАНИЕ НА ИВАЙЛО, страница 470
БОГОМИЛСТВОТО ПРЕЗ XIV ВЕК И НЕГОВИЯТ ЗАЛЕЗ, страница 476

ЗАКЛЮЧИТЕЛНИ ДУМИ
БИБЛИОГРАФИЯ

ИЗВОРИ, страннца 532
ЛИТЕРАТУРА, страница 534

СЪКРАЩЕНИЯ
АЗБУЧЕН ПОКАЗАЛЕЦ

1 Богомилството в научната литература

Богомилството е едно от най-значителните социално-религиозни движения през епохата на средновековието. По същество то било учение, насочено срещу феодалния гнет, а по форма ерес, която се отклонявала от догмите на официалната църква. Освен в България богомилството се разпространило в съседните балкански страни. То оказало значително влияние върху ереси в други европейски държави и главно в Италия и Франция.

Въпросът за богомилството е привличал отдавна погледа на изследвачите. Интерес към това учение се проявява най-напред във Франция, Италия и Германия поради обстоятелството, че по своя характер и роля то е било твърде близко до разпространяваните там през XII—XIII век ереси на катари и албигойци. Първи по-специални проучвания върху богомилството започват през XVIII век. Заслужават отбелязване трудовете на C. J. WOLF, Historia Bogomilorum, Wittenberg, 1712, и на J. L. OEDER, Dissertatio inauguralis prodromum historiae Bogomilorum criticae exhibens, Gottingae, 1734. През първата половина на XIX век излиза основното съчинение на френския учен C. SCHMIDT, Histoire

et doctrine de la secte des Kathares ou des Albigeois, I—II, Paris, 1849. В това съчинение са отделени няколко страници върху богомилството, като се прави опит да се посочи неговата връзка със западните дуалисти.

Обща черта на проучванията върху богомилството до средата на XIX век е това, че те се основават на сравнително ограничен брой извори. Използуват се и се анализират източници предимно от византийски и западен произход, докато славянските паметници остават непознати. При това богомилското учение се преценява почти изключително от богословска гледна точка като религиозна ерес, без да се вижда социалната му страна. Нова фаза в проучването на богомилството настъпва през средата на XIX век, когато центърът на изследванията върху него се премества от Западна Европа в славянските страни и започва издирването и публикуването на най-важните славянски извори. През 1857 г. за пръв път се издава по препис от XVI век Беседата на презвитер Козма и с това този най-съществен паметник за богомилското учение в България става достъпен за учения свят.[1] Една година след това (1858 г.) българският възрожденски историк С. П. Палаузов обнародва най-важните пасажи от открития през 1845 г. Синодик на цар Борил и по такъв начин още един ценен източник става достъпен за използуване и влиза в научно обръщение. През 1860 г. руският славист О. Бодянски публикува третия и много важен паметник за богомилството в България, а именно Житието на Теодосий Търновски. Започва през втората половина на XIX век и обнародването на редица апокрифи, съхранявани в библиотеки в Русия, в Сърбия, в Хърватско и др. и представляващи значителен интерес за проучване на богомилската идеология и на нейното отражение върху средновековната славянска литература.

В резултат на натрупването на нов и свеж изворов материал от славянски произход изследванията върху богомилството получават вече много по-солидна и научна основа. С откриването на Беседата на Козма се установява окончателно времето на неговото възникване. Разширяват се познанията върху неговата догматика и историята му в българските земи до падането на българската държава под турска власт. Все по-ясно проличава неговата тясна връзка с дуалистичните учения на Запад и преди всичко с ученията на катари и албигойци в Италия и Франция.

Най-голям интерес и най-много страници се посвещават на проучването на богомилството през втората половина на XIX век от страна на руски и хърватски учени. Заслужават отбелязване следните трудове: Б. ПЕТРАНОВИЧ, Богомили, црьква Босаньска и крьстяни, Задар, 1867; А. Ф. ГИЛЬФЕРДИНГ, Сочинения, I, История Сербов и Болгар, М., 1868, с. 228—239; Н. ОСОКИН, История Альбигойцев, II, Казань, 1869, с. 140—161; В. ЛЕВИЦКИЙ, Богомильство — болгарская ересь X—XIV вв. (Христианское чтение 1870 г.); Е. ГОЛУБИНСКИЙ, Краткий очерк православных церквей болгарской, сербской и ромынской, М., 1871; F. RAČKI, Bogomili i Patareni, Rad Jugoslavenske Akademije Znatnosti i Umjetnosti, VII, VIII, X, Zagreb, 1869/70; Г. КИПРИЯНОВИЧ, Жизнь и учение богомилов по Паноплии Евфимия Зигавина и другим источникам (Православное обозрение, II, 1877); К. РАДЧЕНКО, Религиозное и литературное движение в Болгарии в епоху перед турецким завоеванием, Киев, 1898; М. Г. ПОПРУЖЕНКО, Синодика царя Бориса, Одесса, 1899.

Богатият изворов материал, използуван в трудовете на посочените хърватски и руски учени, дава възможност да се хвърли по-обилна светлина върху произхода, същината и историята на богомилското учение, да се очертае по-пълно неговият цялостен облик. Особено внимание заслужава в това отношение съчинението на F. RAČKI „Bogomili i Patareni", което със своето богато съдържание и до днес не е загубило стойността си. Ценен фактически материал, критически преценен, се съдържа в книгата на К. КИПРИЯНОВИЧ, „Жизнь и учение богомилов". Заслужават внимание със своята прецизна разработка студиите на К. РАДЧЕНКО и М. Г. ПОПРУЖЕНКО. Важни приносни моменти има и в другите съчинения. Трябва обаче веднага да се отбележи, че наред с положителните страни в отбелязаната литература се съдържат и редица недостатъци. Най-типичният недостатък се свежда в това, че на богомилството се гледа преди всичко като на религиозно учение и то се свързва не толкова с конкретната обществено-икономическа действителност в средновековна България, колкото с въз-

[1] Първото издание на Беседата е от ИВ. КУКУЛЕВИЧ-САКСИНСКИ в сп. „Arkiv za povjestnicu jugoslavensku", т. IV, 1857.

действието и ролята на предходни еретически учения, като манихейство, павликянство и масалианство. Този начин на разглеждане се забелязва главно в съчиненията на писатели, като Е. ГОЛУБИНСКИ, които изхождат при своите преценки от позициите на православната църква. Наистина у други автори, като А. ГИЛФЕРДИНГ, Н. ОСОКИН, М. Г. ПОПРУЖЕНКО и др., е направен опит да се установят и други, вътрешни фактори за появата на богомилството в българските земи и да се подчертае не само религиозната, а и социално-политическата страна на учението. Но направеният анализ, който се основава главно на данните у Козма и в Синодика, не е достатъчен. Изследвачите достигат до извода, че важна причина за възникването на богомилската ерес е развалата сред духовенството в България, както и неизживените езически вярвания в страната и опозицията срещу византинизма, без обаче да открият останалите по-съществени предпоставки за пораждането на това учение и без да видят, че то в основата си представлява израз на недоволството на селски и градски слоеве в средновековна България срещу феодалния гнет. Главна причина за едностранчивото и ограничено преценяване на произхода на богомилството е буржоазно-идеалистическият метод, който господствува в трудовете на посочените руски и хърватски изследвачи и който не им позволява да свържат това учение тясно със съвременната му действителност, да намерят истинските и пълни корени за неговото създаване.

Друга слаба страна в посочената литература върху богомилството през втората половина на XIX век е обстоятелството, че не се обръща достатъчно внимание на историческия развой на богомилската идеология и на измененията, които са настъпвали в нея. Не се обръща също така почти никакво внимание на това, че при преценката на богомилството и неговата роля трябва да се прави разграничение между начина на живот и методите на действие на „съвършените“ богомили, от една страна, и на обикновените последователи — от друга. Богомилството се разглежда като единно и безпротиворечиво явление, а това е в духа на буржоазно-идеалистическите концепции и води до едностранни и неточни изводи.

В тясна връзка с откриването на важните славянски извори и на засиления интерес към богомилството у руски и хърватски

учени се поражда интерес към проучване на това движение и у български изследвачи. Това става още в периода преди освобождението на България от турска власт. Заслужават отбелязване преди всичко двете работи на М. ДРИНОВ: „Исторически преглед на българската църква от самото й начало до днес", излязла през 1869 г.,[2] и „Южные славяне и Византия в X веке", обнародвана през 1875 г.[3] В първата работа Дринов се спира главно на произхода на богомилското учение, като споделя възгледа, че то представлява едно видоизменение на манихейството и че за неговото пораждане са изиграли значителна роля и живите през X век езически вярвания. Като използува съчиненията на Козма и на Евтимий Зигавин, както и Синодика на Борил, той излага в няколко страници догматиката на богомилите, а също така и историята на богомилското движение в българските земи до края на XIV век. При този преглед българският изследвач е посочил вярно, че богомилството не винаги е било преследвано и че имало моменти на сътрудничество между богомилите и държавата. Право е и неговото гледище, че тази ерес оказала значително влияние на Запад, и то в положителен смисъл, тъй като стимулира борбата срещу опасната и всесилна католическа църква.[4] Едностранчив е обаче опитът на Дринов да представи богомилството предимно като една идеология на аскети, без да прави разграничение между „съвършените" богомили и масата от обикновени привърженици.

Във втората си работа „Южные славяне и Византия в X веке" М. Дринов задълбочава и до известна степен изменя своите възгледи за богомилството.[5] Той дири сега преди всичко вътрешни причини за появата на това учение и ги вижда най-вече в силното влияние на византинизма в българската държава през X век, който предизвикал по негово мнение развала сред болярството и духовенството и с това създал почва за пораждането на еретически настроения. Гледището за зловредната роля на византинизма в средновековна България, което прокарва Дринов, е резултат на голямата борба, която българският народ в продължение на десетки

---

[2] Срв. М. ДРИНОВ, Съч., II, с. 9—161.
[3] Пак там, Съч., I, с. 371—520.
[4] Пак там, Съч., I, с. 52.
[5] Пак там, с. 443—449.

години водил срещу Цариградската патриаршия, и отразява ненавистта на възрожденците срещу нейните опити за духовно господство. Като открива в лицето на богомилите борци срещу византинизма, българският изследвач коригира предишната си, общо взето, отрицателна преценка за тях. Той е на мнение, че в богомилското учение има „нечто народное" и че неговите последователи не са били само безплодни аскети,[6] но имали добра организация и свои политически и обществени идеали. С други думи, М. Дринов обръща вече по-значително внимание на социалната страна на богомилството и не е склонен да го разглежда само като просто продължение на по-стари еретически учения. Това е безспорно значителен напредък в неговите схващания. Разбира се, ние не можем да се съгласим със становището на автора, че причина за появата на богомилството е византинизмът, тъй като това би означавало да виждаме в обществено-икономическото развитие на българския народ през X век не резултата от един закономерен вътрешен процес, а само въздействието на едно чуждо влияние. Но независимо от това в установките на М. Дринов има редица верни положения, които той, макар и накратко, е засегнал и обосновал.

Докато М. Дринов отделя на богомилството сравнително малко страници, специално се спира на това учение неговият съвременник Р. КАРОЛЕВ в своята работа „За богомилството", излязла през 1871 г. в четири последователни свезки в „Периодическо списание", издавано в Браила.[7] Авторът разглежда подробно произхода, догматичната страна и историята на богомилското учение в България, като се ползува от съществуващата вече доста обширна, предимно руска литература. За него богомилството е преди всичко религиозно учение, което представлява „пълно и дълбоко повреждане и изкривяване на самата същност на християнството"[8]. Застанал на тази богословска гледна точка, Р. Каролев се опитва да обясни пораждането на богомилството като резултат от въздействието на по-стари религиозни течения и на първо място — на гностицизма. Същевременно той приема в съгласие с руските изследвачи, че важни причини за създаването на тази ерес са били езическите вярвания на славяните, както и голямата развала сред българското духовенство през X век. На социалната страна на богомилството авторът почти не се спира. Заключението му е, че това учение е имало разрушителна роля и че със своя мрачен по-

глед върху света неговите последователи „преграждали пътя за прогрес и развитие“[9]. Схващанията на Р. Каролев издават типичните особености на богословско-християнското преценяване на богомилското учение и стоят в научно-методологично отношение безспорно на значително по-ниско равнище, отколкото схващанията на буржоазния обективист М. Дринов. Ценно в неговото съчинение е само това, че той е събрал и систематизирал значителен фактически материал.

Друга по-голяма работа на български изследвач върху богомилството, написана през втората половина на XIX век, е статията на Н. ФИЛИПОВ „Върху произхода на богомилството“[10]. Подобно на Каролев и Филипов търси като главна причина за създаването на богомилското учение в България влиянията на предходни религиозни дуалистични учения. „Нашето богомилство — пише той — можем да считаме като последна степен на тия учения.“[11] Воден от това схващане, той разглежда подробно въпроса за същината на гностицизма и за ересите на павликяни и масалиани, които предхождат непосредствено появата на богомилското учение. Спира се и на ролята на славянската религия, която според него била благоприятна почва за пораждането на една дуалистична ерес в страната. Но за разлика от Р. Каролев, който изхожда при своята преценка за богомилството от гледището на християнската църква, Н. Филипов, като стои на буржоазно-обективистични позиции, обръща внимание, макар и бегло, и на социалната страна на богомилското учение. Той счита при това в съгласие с Ф. Рачки, че богомилите се стремели към възстановяване на старото евангелско християнство, и в такъв смисъл е склонен да вижда в тяхно лице предходници на Реформацията.

---

[6] „Мы не сомневаемся — пише авторът, — что болгарские манихеи или богомилы были такими отшельниками, какими они представляются в писаниях обличителей“ (пак там, с. 445).

[7] Периодическо списание, год. I, кн. III, с. 55—83; кн. IV, с. 52—73; кн. V—VI, с. 103—153; кн. VII—VIII, с. 75—106.

[8] Периодическо списание, год. I, кн. III, с. 57.

[9] Пак там, кн. VII—VIII, с. 106.

[10] Излязла в сп. „Български преглед“, София, год. V, 1899, кн. V, с. 89—105; кн. VI, с. 81—97.

[11] Сп. „Български преглед“, кн. V, с. 91.

Проявеният от страна на български изследвачи интерес към богомилското учение през втората половина на XIX век, намерил израз в трудовете на М. Дринов, Р. Каролев и Н. Филипов, се засилва още повече в началото на следващото столетие. При това наред с буржоазно-обективистическото и църковно-богословското направление в проучванията на богомилството започва да дава тон вече и историко-материалистическият метод, който си пробива път у нас в резултат на проникването на идеите на научния социализъм и на съчиненията на К. Маркс и Ф. Енгелс. С този метод е преценено богомилското учение в „Принос към историята на социализма в България" от Д. БЛАГОЕВ, излязъл през 1906 г.[12] В краткия увод на тази книга, посветен на историята на средновековна България до падането ѝ под турците, авторът разглежда богомилството като пряко отражение от феодалната действителност в средновековното българско общество и като протест на селските маси срещу гнета, на който са били подложени от страна на болярството и висшето духовенство. Следвайки установките на Енгелс, Д. Благоев вижда в лицето на богомилите хора, които се борят за възстановяване на ранните християнски общини, основани върху началата на социално равенство и потребителен комунизъм. Той подчертава при това, че стремежът към възстановяване на този раннохристиянски строй водел до разкриване на съществуващите остри обществени противоречия в средновековна България и в такъв смисъл бил важен стимул за социалните движения на народните маси. Положителна оценка дава Д. Благоев на създадената от богомилите литература, с която те по негово мнение се явявали като истински просветители на населението. Положителна е и преценката му за влиянието на богомилството в другите европейски страни. Интересни и в основата си верни заключения прави той във връзка със стихийния характер на богомилското движение, който не му позволявал да извърши социален преврат в българското общество и да разруши основите на феодализма. За съжаление установките на Д. Благоев са дадени съвсем накратко, в три страници, без да бъдат подкрепени с необходимия фактически материал. Независимо от това обаче те представляват важна и методологически правилно изградена основа за бъдещите проучвания.

Четири години след излизането на „Принос към историята на социализма в България" върху богомилството се отделят доста

страници в голямото съчинение на Д. ЦУХЛЕВ „История на българската църква“, т. I.[13] Разликата в методологията и в начините на преценяване и обяснение се хвърля веднага на очи. Като църковен историк Д. Цухлев стои твърдо на православно-богословска гледна точка. За него богомилството не е социално движение, а религиозна ерес, породена от дейността на предишни еретически учения, от неизживените езически вярвания сред славяните, от развалата сред българското духовенство и монашество през X век и от ненавистта срещу византинизма. Като абсолютизира аскетичните възгледи на богомилите и не вижда, че те са изразявали настроенията само на една малка част от тях, авторът заклеймява богомилството като мрачно и разрушително учение, което отрича всичко светло и хубаво, подкопава държавата и обществото и т. н.

Интересни мисли върху характера и значението на богомилството са прокарани в книгата на правния историк Н. П. БЛАГОЕВ под наслов „Правни и социални възгледи на богомилите“[14]. Авторът тръгва от предпоставката, че богомилите са били борци за възстановяване на старото славянско общество с неговите правни понятия и родовообщинни порядки, които били разрушени поради насаждането на византинизма и византийските правни норми в България. Главна причина за пораждането на богомилското движение е бил според него острият аграрен въпрос в българската държава през X век и тежкото положение на селските маси, лишени от имоти и угнетявани от болярите и висшите духовници. Самите богомили, счита Благоев, не били против държавата, а, напротив, подкрепяли всички нейни законни владетели, като Самуил, Иван Асен II и др., и се борели само срещу узурпаторите. Не били и против църковния институт, а държали за неговата чистота и вътрешна самостоятелност, срещу влиянията на византинизма и католицизма.

Установките на Н. П. Благоев, построени въз основа на еклектично подбрана методология, съдържат в себе си някои верни стра-

---

[12] В последното издание на Приноса, София, 1956, писаното за богомилството е на с. 38—40 в параграф под наслов „Християнският комунизъм и богомилството“.

[13] София, 1910. Изложението за богомилството е на с. 657—756.

[14] София, 1912, 104 с.

ни. Правилно е преди всичко гледището, че богомилското учение е социален протест на селските маси в средновековна България срещу болярите и духовниците. Тук авторът, без да говори за феодализъм, по същество застава на позициите на историко-материалистическо схващане. Правилен е и възгледът му, че в отделни моменти на историческото развитие на българския народ през епохата на средновековието богомилите са поддържали централната власт и са били толерирани от нея. Неприемлив е обаче опитът на автора да представи обществено-икономическото развитие на България през X век като израз на „византинизация" и да го противопостави на обществено-икономическите порядки през по-ранната епоха като израз на „славянското начало". В действителност еднакво „славянски" по своята същност е бил както родовообщинният строй, който господствувал у нашите прадеди през VI—VII век, така и феодалният строй, който се е създал през IX—XI век у тях като последица от закономерен вътрешен процес. Сериозни възражения буди и тезата на Н. Благоев, че богомилите били особено привързани към законните царски династии и се борели само срещу узурпаторите. Тук авторът изпада в идеализация на царската власт, като представя българския средновековен владетел като защитник на народните маси срещу болярството, без да вижда тясната свързаност на царския институт с интересите на феодалната класа. Не можем да се съгласим и с тезата на Н. Благоев, че богомилите в същност не били против църковния институт, а само срещу външното влияние върху него. Това гледище е в противоречие с изворовия материал и с цялата същност на богомилското учение,тъй както ни я представя презвитер Козма и други извори. В действителност богомилите са били дълбоко враждебни на официалната църква и се стремели към нейното унищожаване, за да бъде заменена тя с една друга църква, която трябвало да отговаря според техните вярвания на принципите на евангелието.

В духа на възгледите, прокарани от Н. Филипов, Н. П. Благоев и др., е преценката, дадена на богомилството в популярно написаната книга на Д. МИШЕВ „България в миналото"[15]. По мнение на автора появата на това учение отразявало протеста на народа, свикнал да живее при демократичното си славянско устройство и недоволен от промените, настъпили след покръстването. Чрез богомилското учение, което се разпространило на Запад, Бъл-

гария дала, счита той, своя значителен дял в Реформацията.

През 1921 г. за пръв път излиза на новобългарски целият текст на Беседата на презвитер Козма срещу богомилите.[16] Авторът на превода е добрият познавач на средновековната българска литература В. СЛ. КИСЕЛКОВ. Издаването на Беседата на български език дало възможност на по-широк кръг читатели да се запознаят с най-важния паметник на богомилското учение и подпомогнало научните изследвачи в тяхната по-нататъшна работа върху това съчинение.

През 1923 г. отново върху богомилството се спира Н. П. БЛАГОЕВ в статията си „Беседата на презвитер Козма против богомилите"[17]. В общи линии той повтаря казаното в предишната си работа, като достига обаче до един краен и неотговарящ на данните на изворите извод — а именно, че богомилството в България не е представлявало никаква ерес, а било само едно политическо течение на недоволни от властта лица. През X век такива недоволници се борели срещу цар Петър, а в началото на XIII век — срещу узурпатора Борил. За да могат техните опозиционни възгледи да бъдат разгромени, срещу тях били отправени, както счита Н. П. Благоев, лъжливи обвинения в ерес. От такъв род били обвиненията в съчинението на Козма, както и в Синодика, издаден по нареждане на Борил. Колкото и да са оригинални, тези схващания на Н. П. Благоев не могат в никой случай да бъдат приети. Авторът е изпуснал пред вид една основна истина, а именно че през средновековната епоха всяко опозиционно учение срещу съществуващите обществени порядки е трябвало да се яви под формата на ерес и че в такъв смисъл напълно разбираемо е защо богомилите са били не само борци за социална правда, но и религиозни мислители, настроени срещу православната църква. Да се отрича религиозната страна на учението им означава да се извърши груба вулгаризация на техните възгледи и да се достигне до становище, противоположно на това, което поддържат църковно-богословските изследвачи на богомилството, но еднакво погрешно

---

[15] София, 1916, 474 с. Изложението върху богомилството е от с. 58—103.

[16] Преводът е извършен по препис от XVI в. и е претърпял няколко издания. Петото, последно издание е от 1943 г. То е снабдено и с кратък увод.

[17] ГСУ, Юр. фак., XVIII, с. 3—80.

като него. Защото не е правилно нито да се твърди, че у богомилите има само религиозно-етическа догматика без социално и политическо съдържание, както правят тези изследвачи, нито да се поддържа обратният възглед, че у тях има само социално-политически възгледи без каквато и да е религия. Тази грешка, трябва да се отбележи, прави не само Н. П. Благоев в своята статия, но и редица изследвачи на историята на богомилството (патаренството) в средновековна Босна.

През 1923 г. едновременно с работата на Н. П. Благоев излиза статията на Ю. ТРИФОНОВ под наслов „Беседата на Козма презвитер и нейният автор"[18], в която изтъкнатият славянски филолог и познавач на средновековната българска литература поставя на разглеждане редица основни въпроси около този най-важен паметник за учението и историята на богомилството в средновековна България.

Нов и важен етап, който дава насока за по-нататъшни проучвания върху богомилството в България, представлява книгата на именития български славист и добър познавач на нашите средновековни паметници ЙОРДАН ИВАНОВ под наслов „Богомилски книги и легенди"[19]. В това съчинение е направен пръв опит да се съберат изцяло и издадат със съответни обяснителни бележки всички по-важни литературни произведения с предимно апокрифен характер, които имат богомилски произход или пък показват някакво отношение, по-непосредствено или косвено, към богомилското учение. Целта на автора е била да посочи, че това учение е било повлияно при изграждане на своята космогония от редица по-стари апокрифи, дошли главно от Византия, като същевременно при своето разпространение в българските земи то създало почва за възникването на самобитна народна книжнина с дуалистичен характер. Трябва да се отбележи, че в този свой стремеж Й. Иванов е допуснал известни увлечения, като е включил в кръга на богомилските произведения и такива творби, които не издават нищо специфично еретическо и не могат да се сметнат за духовно достояние на богомилството.[20] Независимо от това обаче събраният и придружен с ценни обяснителни бележки обширен материал в неговата книга дава възможност на изследвача да навлезе подълбоко в проблемите на богомилското учение, да се натъкне на нови въпроси около догматиката, етиката, организацията и исто-

рията на богомилството в българските земи, които дотогава са стояли на заден план или изобщо не са били засягани. В такъв смисъл съчинението на Й. Иванов представлява и днес книга, без която никой български изследвач на богомилството не може да мине. Тя дава в систематизиран вид свеж и ценен изворов материал.

Между 1925—1944 г. върху богомилството излизат редица нови по-големи или по-малки работи от български автори. Хронологически на първо място идва книгата на И. КЛИНЧАРОВ „Поп Богомил и неговото време“[21]. Застанал в основни линии на материалистически позиции, авторът се стреми да свърже произхода, същината и историята на богомилското учение с обществено-икономическото и политическото развитие на българския народ през средновековната епоха и да посочи, че то е преди всичко израз на протест на потиснатите и обезправени селски маси срещу господствуващата класа и официалната църква. По подобие на Н. П. Благоев И. Клинчаров счита, че решаваща причина за появата на богомилството е бил острият аграрен въпрос в средновековна България и пропадането на дребните и средните селяни. Приема също така и гледището на Н. Благоев, че богомилите се борели против всички владетели-узурпатори и бранели правата на законните династии. Те се борели и против чуждоземното иго и играели важна роля в освободителните действия на българския народ срещу Византия. Общественият им идеал бил възстановяването на дребната поземлена собственост, като за целта те се опитвали да образуват политически партии и да вземат властта в държавата. По мнението на Клинчаров богомилството имало силно отражение на Запад и дало положителен принос за изграждането на средновековната българска литература.

В така изложените възгледи на И. Клинчаров има редица вер-

---

[18] Издадена в СпБАН, кн. XXIX, клон ист.-фил., с. 1—77.

[19] София, 1925, 382 с.

[20] Срв. Е. АНИЧКОВ, Манихеји и богумили. Гласник Скоп. науч. д-ва, V, с. 137—155, и E. TURDEANU, Apocryphes Bogomiles et pseudo-bogomiles, Revue d'histoire des religions, t. CXXXVIII, 1, с. 29, сл.; t. CXXXVIII, 2, с. 176 сл.

[21] София, 1927; второ издание, София, 1947, 181 с.

ни положения, които се дължат на възприетия в общи черти от него историко-материалистически метод. Заедно с това обаче могат да се набележат в книгата му и слаби страни, като например идеализация на царската власт, надценяване на аграрната проблема като единствен решаващ фактор за появата на богомилството, надценяване на политическата активност и целеустремност на богомилите и пр. Авторът не е доловил противоречивостта в богомилската идеология и разликата между „съвършени“ и „обикновени“ последователи и това го довежда до едностранчиви заключения. Той абсолютизира при това тезата за прогресивност у богомилството, като счита, че и стремежът към възвръщането на по-стари обществени порядки може да се означи като прогресивно явление. Трябва да се отбележи и това, че в книгата му се съдържат фактически неточности и непълноти.

Едновременно с работата на И. Клинчаров върху богомилството излиза на английски книгата на В. ШАРЕНКОВ под наслов „A study of Manichaeism in Bulgaria with special Reference to the Bogomils“[22]. Основната мисъл, прокарана от автора, е, че богомилското учение представлява продължение и видоизменение на старото манихейство при условията на средновековното българско общество. Това гледище на В. Шаренков не може да бъде прието. Ценна страна в неговата книга е това, че той отделя доста място за социалните възгледи на богомилите и счита, че те именно са им създали най-голяма популярност сред населението. Правилно в общи линии е и схващането му за патриотичната роля, която е играело богомилското движение в отделни моменти от историята на българския народ през средновековната епоха.

Няколко страници са отделени за богомилството в обширния труд на В. Н. ЗЛАТАРСКИ „История на българската държава през средните векове“, т. I, ч. 2.[23] Застанал на буржоазно-обективистични позиции, авторът споделя в общи линии установките на М. Дринов, като приема, че в богомилското учение има не само религиозни, но и социално-политически елементи и че в него се отразявал народният протест срещу корумпирания от византинизма господствуващ слой в средновековна България през X век. Върху богомилството се спира Златарски и в третия том на своята „История на българската държава през средните векове , която се отнася до периода на византийското иго.[24] Той отбелязва, че това

учение имало тогава още по-голям успех и силно разпространение поради тежкото социално-икономическо положение на поробените българи,поради ромеизаторската политика на византийската власт, а също така и вследствие на религиозно-аскетичния дух, който бил проникнал в резултат на кръстоносните походи. Като се изключи това последно и неправилно твърдение, преценката на автора за характера на богомилството през време на византийската власт, общо взето, е приемлива.

Статия под наслов „Поява, същност и значение на богомилството" пише през 1928 г. проф. И. СНЕГАРОВ.[25] Застанал на богословски позиции, той разглежда богомилството преди всичко като религиозна ерес и счита, че за създаването му решаващо значение са имали неизживените езически вярвания сред българския народ през X век, както и дълбоката нравствена развала сред духовенството. Като поставя на преден план аскетичния идеал на богомилите, без да прави разграничение между „съвършените" и голямата маса от последователи, той преценява в отрицателен смисъл тяхното учение, като намира, че то било твърде песимистично и убивало „необходимата за обществото и социалното развитие жизненост". Покрай тези едностранчиви заключения в статията на И. Снегаров се съдържат и някои верни преценки. Той приема например, че богомилството не винаги е било враждебно на държавата и че в отделни моменти еретиците са сътрудничели на някои български владетели. Правилни са изказаните от него мисли, че целта на богомилите е била да се върнат към ранното християнско братство на апостолите и че със своите проповеди те засилвали чувството за социална правда у народа.

Една година след излизането на статията на И. Снегаров кратка статия пише и споменатият вече изследвач на това учение Н. ФИЛИПОВ под наслов „Произход и същност на богомилството"[26]. В общи линии той развива своите стари установки, като на-

---

[22] New York, 1927, 61 с.

[23] София, 1927, с. 552—564.

[24] София, 1934, с. 353 сл.

[25] Отпечатана в БИБ, год. I, кн. 3, с. 56—76.

[26] Излязла също в БИБ, год. II, 1929, кн. 3, с. 33—66. Препечатана в отделна брошура през 1940 г.

бляга на мисълта, че богомилството отразява стремежа на народните маси към възвръщане на демократичните славянски порядки. Основа на богомилските възгледи според автора са по-стари социално-религиозни учения, както и дуалистичните вярвания на славяните.

През 1928 г. излезе голямото изследване на М. Г. ПОПРУЖЕНКО върху Синодика на цар Борил.[27] Със свойствената си прецизност и точност изтъкнатият славянски филолог и познавач на средновековната българска литература осветлява редица страни около произхода и характера на този важен паметник за богомилството в България през XIII в. и с това подпомага значително понататъшните изследвания. През 1936 г. М. Г. Попруженко дава ново, пълно и критично издание на Беседата на презвитер Козма с обширен увод и обяснителни бележки, което също се явява от голяма полза за по-нататъшните проучвания на същината и историята на богомилското учение.[28]

През 1942 г. излиза работата на Д. АНГЕЛОВ под наслов „Влияния на чужди ереси върху богомилството“[29]. В нея се проследява сходството между богомилското учение и ученията на павликяни и масалиани и се прави опит да се посочи какво е било въздействието на тия две ереси за оформяне на богомилските възгледи.

След 1944 г. интересът към изучаване на богомилството в България нараства твърде много във връзка с общата тенденция на българската историческа наука да проучва по-основно социално-икономическото развитие на нашия народ през вековете със специално насочване към изследване на класовата борба във всички нейни прояви. Ключ към цялостното и правилно разбиране на богомилското учение и движение дава възприетият и непрестанно усъвършенствуван от изследвачите на българското средновековие историко-материалистически метод. През 1947 г. излезе книгата на Д. АНГЕЛОВ, Богомилството в България. В същата област започва да работи след 1954 г. и Б. ПРИМОВ.[30] Той проучва предимно влиянието на богомилството в други страни.

Освен в България през последните 15 години голям интерес към изучаването на богомилството се проявява и в други страни. Тласък за това дадоха главно откритите и обнародвани от A. DONDAINE през 1939 г. важни паметници за дуалистичната вяра и

обредния живот на италианските катари, т. е. за най-близките и родствени с богомилите еретици.[31]

От изследванията на западните учени върху богомилството през последните години заслужава отбелязване на първо място книгата на H. CH. PUECH et A. VAILLANT „Le traité contre les Bogomiles de Cosma le prêtre"[32]. Тя се състои от две части. Едната представлява филологично-литературен и исторически увод към Беседата на презвитер Козма, придружен с френски превод на целия неин текст. Автор на тази част е А. Вайан, изтъкнат френски славист. Втората част, написана от Анри Пюеш, представлява студия върху богомилството и засяга редица въпроси около неговия произход и характер. Най-ценното в нея е това, че авторът е използувал обширен изворов материал предимно от византийски произход и е дал твърде пълно и съдържателно разглеждане на космогонично-теологичната страна на богомилското учение и критичните възгледи на богомилите спрямо църковните обреди и символи. Подробно е проследен въпросът за сходството на богомилството с предходни нему еретически учения. Добре е изследван въпросът относно времето на появата на богомилството и ролята на поп Богомил. Недостатък на работата е идеалистическият метод при обясняването на произхода и характера на богомилството. В резултат на това богомилското учение е разгледано като веднъж завинаги установена, непроменима религиозно-философска система и са оставени без внимание въпросите, свързани с неговата история и еволюция. Воден от идеалистическите си концепции, авторът не е успял тъй , както би следвало, да свърже появата и характера на богомилството с конкретната обществено-икономическа

---

[27] Издание на БАН, Български старини, т. VIII.

[28] Пак там, т. XII.

[29] Издадена в „Известия на семинарите при Ист.-фил. фак. при университета „Св. Климент Охридски", кн. I, 1942, с. 145—180.

[30] Относно по-важните трудове за богомилството, написани през последните години, срв. библиографския списък в края на книгата.

[31] A. DONDAINE, Un traité néo-manichéen du XIII siècle, Le „Liber de duobus principiis" suivi d'un fragment de rituel cathare, Roma, 1939.

[32] Travaux publiés par l'Institut des Etudes slaves, t. XXI, Paris, 1945, 346 с. Рецензия за книгата от Д. Ангелов в ИБИД, кн. XXII—XXIV, София, 1948, с. 507—520.

обстановка в средновековна България през X век. Само по изключение е посочено на отделни места, че даден възглед на богомилите отразява мисли и настроения, породени от конкретните социални и политически условия.

Две години след излизането на книгата на A. Vaillant и H. Puech върху богомилството се спира английският историк ST. RUNCIMAN в своето съчинение „The Medieval Manichée, A Study of the Christian Dualist Heresy"[33]. Изложението има повече научно-популярен характер, но на отделни места авторът се основава и на собствени изследвания. Основната теза е, че богомилството представлява една брънка в развитието на дуалистичната вяра в средновековна Европа и че неговият произход е тясно свързан с въздействието на павликянското учение, което го предхожда. Независимо от това схващане, което образува ядката на цялата книга, авторът е посочил, че богомилството е не само религиозна ерес, но има и социално-политическо съдържание, което се определя от конкретната обстановка в средновековна България през X век.

Голяма и съдържателна книга върху богомилството под наслов „The Bogomils" обнародва D. OBOLENSKY.[34] Ценното в тази книга е това, че авторът отделя много страници, за да изясни произхода на богомилството, като разглежда за тази цел не само предходните на богомилското учение ереси, но и социално-политическата обстановка в средновековна България през X век. Ценно е също така обстоятелството, че Д. Оболенски е дал една обстойна картина на историята на богомилското движение в българските земи до падането на България под турците. Изложението е написано въз основа на добре проучен и обширен изворов материал. Като слабост в книгата може да се отбележи това, че авторът поставя на преден план религиозната страна на богомилството, без да подчертава достатъчно и неговото социално съдържание и без да свързва при всички случаи развитието и изменението в отделни черти на ереста с конкретната историческа обстановка в средновековна България. Освен това Д. Оболенски преценява ролята на богомилството изключително от гледна точка на възгледите и начина на живот и поведение на „съвършените" богомили, без да вижда, че е съществено да се установи и каква е била неговата роля като идеология и метод за действие на обикновените последователи.

Кратка, но съдържателна работа върху богомилството в балканските земи, която ориентира читателя върху съществени въпроси относно неговия произход, същност и история, както и върху трудовете, излезли през последните години върху него, е статията на A. SCHMAUS „Der Neumanichäismus auf dem Balkan“[35]. Тя засяга по-специално спорния въпрос за характера на богомилството в Босна.

Твърде плодовит и ерудиран автор, който през последните години даде редица приноси върху учението и организацията на богомилите, е А. СОЛОВЈЕВ. Неговите главни занимания са насочени към изясняване на проблемата за богомилството в Босна, която години наред бе предмет на ожесточени спорове. Заедно с това в трудовете на А. Соловиев се засягат и въпроси, свързани с богомилството в България и на Балканския полуостров. А. Соловиев привлича при своите изследвания нов или малко използуван фактически материал, като обръща особено внимание не само върху писмените извори, но и върху някои веществени материали и по-специално върху многобройните изображения на надгробни паметници в Босна и Херцеговина, които по негово мнение отразяват богомилски религиозно-философски възгледи. От работите му по-специално отбелязване във връзка с богомилството в България заслужават следните: „Svedočanstva pravoslavnich izvora o bogomilstvu na Balcanu“,[36] „La doctrine de l'eglise de Bosnie“[37], „Јесу ли богомили поштовали крст?“[38], „Autour des Bogomils“,[39] „Фундајајити, Патарини и Кудугери у византиским изворима“[40], „Сим-

---

[33] Cambridge, 1947.

[34] London, 1948, 317 с. Книгата съдържа и обширна библиография за съчиненията върху богомилството. Български рецензии върху това съчинение от Д. АНГЕЛОВ в сп. „Byzantinoslavica“, X, 1949, с. 303—312, и от Б. ПРИМОВ в ИИБИ, VII, 1957, с. 405—419.

[35] Излязла в сп. „Saeculum“, II, München, 1951, с. 277—299.

[36] Godišnjak Istoriskog društva Bosne i Herzegovine, god. V, 1953, 1—103.

[37] Academie royale de Belgique, Bull. de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, 5-e série, t. XXXIV, 1948, с. 481—534.

[38] Гласник Земальског музеја в Сарајево, 1948, с. 81—100.

[39] Сп. „Byzantion“, 22, 1952, с. 81—104.

[40] Зборник радова, XXI. Византолошког института САН, ки. 1, Београд, 1952, с. 121—145.

болика средньевековних гробних споменика у Босни и Херцеговини“[41], „Bogomilentum und Bogomilengräber in den südslsvischen Ländern“[42].

Патаренството в Босна е предмет на изследване в излязлата през 1957 г. книга на M. MILETIČ „I krstjani di Bosna alla luce dei loro monumenti di pietra“.[43] В тази книга са засегнати редица въпроси във връзка с богомилството в България (за името на поп Богомил, за названията и организацията на еретиците и пр.).

Обстойна книга върху патаренството в Босна бе обнародвана през 1962 г. от D. O. MANDIČ под наслов „Bogomilska crkva bosanckih krstjana“[44]. В нея се съдържа обилен материал относно произхода и същината на богомилството и неговото проникване и разпространение в Босна. С основание авторът е подчертал съществуващата тясна връзка между българските богомили и босненските патарени. Подробно е посочено силното влияние на балканските дуалисти в Западна Европа (главно в Италия и Франция).

Поради обстоятелството, че между балканските богомили и катарите в Западна Европа връзките са били наистина твърде тесни, важни въпроси на българското богомилство се засягат и в трудовете върху катаризма. Заслужава отбелязване книгата на H. SÖDEBERG „La religion des Cathares, Étude sur le gnosticisme de la basse antiquité“[45]. Авторът разглежда богомилството предимно в неговата религиозна страна, като поставя на преден план въпроса за връзките му с предходните ереси и за влиянието, което е оказало на Запад.

Доста страници са отделени на богомилството и в голямата книга на немския изследвач A. BORST „Die Katharer“[46]. Това е едно основно съчинение, в което се излага в добре подреден и систематичен вид въпросът за произхода, учението и историята на катаризма в Западна Европа. Авторът е изтъкнал правилно, че влиянието на богомилите върху катарите е било значително и в редица отношения западноевропейските дуалисти представляват идейни наследници на балканските еретици. При общата преценка на богомилството обаче той абсолютизира неговата религиозна страна, като пренебрегва социалното му съдържание, не прави разграничение между догмите на „съвършените“ богомили и тяхното отражение сред голямата маса привърженици и пр. Неоправдано А. Борст, счита, че богомилството, което през X век отра-

зявало известни настроения на недоволни селски среди в българското общество, се превърнало през XI—XII век в учение само на монаси и духовни лица.

Важни приносни моменти във връзка с изясняване на произхода и организацията на богомилството, на влиянието му върху западните дуалисти и т. н. се съдържат в изследванията на италианския учен A. DONDAINE, известен като един от най-добрите съвременни познавачи на катаризма. Заслужават отбелязване работите му „L'origine de l'hérésie médieval" и „La hiérarchie cathare en Italie"[48]. А. Донден с право отбелязва значителната роля, която е оказало богомилството за оформянето на учението на катарите в Италия.

През последните години интересът към катаризма в Италия и Франция нарасна още повече във връзка с обнародването на нови извори като например: един анонимен трактат за вярванията на дуалистите, написан в началото на XIII век, полемичното съчинение на каталонския писател Дуран де Хуска пак от това време, материали от френските инквизиционни съдилища от XIII—XIV век и др. Тези нови изворови данни дадоха възможност за публикации на редица студии и статии, в които се засягаха важни въпроси около произхода, същината и историята на катаризма. Заслужават отбелязване работите на CHR. TOUZELLIER „Durand de Huesca contre Manicheos, Une somme anticathare", Louvain,

---

[41] Годишњак Историског друштва Босне и Херцеговине, VIII, 1956, с. 5—66.

[42] В сборника от статии Völker und Kulturen Südosteuropas, München, 1958, с. 173—198. Работата е снабдена с полезна библиография.

[43] Orientalia Christiana Analecta, 149, Roma, 1957.

[44] Chicago, 1962, p. 1—508. На патаренството в Босна са отделени значителен брой страници в излязлата през 1964 г. обобщаваща книга на С. ЧИРКОВИЋ, Историја средњовековне Босанске државе, Београд, 1964, с. 1—415.

[45] Uppsala, 1949.

[46] Stuttgart, 1953.

[47] В: Rivista di storia della chiesa in Italia,anno VI, N 1 (Roma, 1952), с. 47—78.

[48] I. De heresi catharorum. Archivum Fratrum Praedic., XIX, Roma, 1949, с. 280—312. II. Le tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie; пак там, XX, 1950, с. 234—342.

1964, и „Catharisme et Valdeisme en Lanquedoc à la fin du XII et au debut du XIII siècle", Paris, 1965. В тях се прави анализ предимно на религиозните възгледи на катарите, тъй като по мнението на автора катаризмът е преди всичко религиозно учение. Заедно с това се съдържат и някои нови наблюдения относно връзките между катаризма и богомилството.

Нови и интересни сведения за катарите, извлечени предимно от данни на френската инквизиция, се съдържат в трудовете на I. DUVERNOY „Albigeois et Vaudois en Quercy d'après le Registre de pinitences de Pierre Sellan"[49], „Albigeisme ou Catharisme"[50], L'inquisition à Pamier"[51] и др. Авторът е един от най-добрите познавачи на архивите на френската инквизиция, които все още не са изцяло обнародвани. Наред с данните, които той ни дава относно катарите във Франция, в неговите изследвания се съдържа значителен материал за изясняване на техните връзки и с богомилството. Ценни приноси върху катаризма и чрез това и върху богомилството има в трудовете на един от най-ревностните изследвачи на това учение във Франция през последните години R. NELLI. Заслужават отбелязване работите му: „L'actualité du Catharisme"[52], „Survivances du Catharisme"[53], „La croix cathare"[54] и др.

Наред с трудовете на западни учени, в които богомилството се изследва предимно от позициите на буржоазно-идеалистическия светоглед, през последните няколко години могат да бъдат посочени и такива трудове на чужди изследвачи, в които богомилското учение се преценява от позициите на историческия материализъм. Заслужава отбелязване статията на съветския историк акад. Н. Державин „Богомилство и богомили"[55]. В тази статия, макар и накратко, са засегнати основните причини за пораждането на богомилското учение в средновековна България, като е обърнато внимание на обстоятелството, че то се явява преди всичко протест на селските маси срещу феодалния гнет. Вярна в общи линии е тезата на автора за патриотичния облик на богомилското движение през отделни периоди от историята на България. Не може да бъде прието поради липса на доказателствен материал твърдението му, че основна цел на богомилите била да се върнат към старите славянски порядки под формата на политически равноправни и самоуправляващи се общини, чрез които българският народ се противопоставял на опитите за централизация. С основание е по-

сочено от автора голямото влияние, което богомилите оказали със своето учение в целия Балкански полуостров, а също така в Италия, Франция и Русия.

Върху богомилството отделя няколко страници Н. С. Державин и в своята „История Болгарии", т. II[56]. Там той застъпва същите гледища, както и в посочената статия.

През 1949 г. излезе популярно написаната книга на Д. ТРАШКОВСКИ „Богомильското движенье"[57]. Като използува предимно марксическа литература, авторът осветлява в общи линии правилно въпроса за същината на богомилството, като отбелязва, че то се е създало при условията на феодалната действителност и представлява протест на селските маси срещу болярството и официалната църква. Авторът е възприел схващането, че в богомилското учение могат да се открият противоречиви елементи и че то като цяло съдържа в себе си и позитивни, и негативни черти. Положителното в богомилството е това, че то стимулирало класовата борба и стремежа към социална правда, докато негативното били тенденциите към възстановяване на стари, отживели отдавна времето си традиции на ранното християнство. В работата на Д. Трашковски има и редица недостатъци. Безпочвен е и в разрез с историческата правда опитът му да представи богомилското движение, създадено през X век, като някакво „македонско явление" и така да го откъсне от историята на българския народ. Този опит е в духа на неправилното, разпространявано от отделни историци в днешна Македония схващане, че през средновековната епоха може да се говори за македонски народ и за македонска държава, различна от държавата на българите.

---

[49] Extrait des Actes du XIX Congrès d'Etudes Régionales, tenu à Moissac, les 5 et 6 Mai, 1963, p. 1—12.

[50] Cahiers du Sud, 53-me Annèe, p. 197—220.

[51] Toulouse, 1966, p. 1—237.

[52] Spiritualité de l'hérésie: le catharisme, Paris, 1953 (Nouvelle recherche).

[53] Spiritualité de l'hérésie: le catharisme, Paris, 1953 (Nouvelle recherche).

[54] Extrait de la revue „Folklor", № 111, automne 1963, Carcassone, 1964, p. 1—11.

[55] Ист. пр., II, 1945, кн. 1, с. 1—17.

[56] Москва, 1946. Изложението върху богомилството е на с. 39—49.

[57] Скопље, 1949, с. 1—72.

С погледа на историка-марксист и с голямо познаване на фактическия материал засяга въпроси около богомилството в България в няколко свои работи през последните години изтъкнатият немски изследвач на средновековните социално-религиозни движения ЕРНСТ ВЕРНЕР. Заслужават отбелязване статиите му „Neue Lösungsversuche des Bogomilenproblems“[58], „Богомилството и средновековните ереси в Латинския Запад“[59], „Παταρηνοί — Patarini — ein Beitrag zur Kirchen- und Sektengeschichte des 11. Jahrh“[60], „Sozial-religiöse Bewegungen im Mittelalter“[61], „Circumcellionen und Adamiten“[62], „Adamitische Praktiken im spätmittelalterlichen Bulgarien“[63], „Volkstümliche Häretiker oder sozial-politische Reformer? Probleme der revolutionären Volksbewegungen in Thessalonike (1342—1349)“[64], Θεόφιλος— Bogomil“[65]. Характерно за изследванията на Е. Вернер е това, че той преценява богомилството в неговата неделима цялост на социално и заедно с това религиозно учение, като свързва при това произхода, същината и развитието му с обществено-икономическите и политическите условия на средновековна България. С основание немският изследвач обръща внимание на обстоятелството, че в богомилската идеология и богомилското движение са налице противоречиви моменти и че следва да се приеме гледището за дълбоките различия между чистата богомилска догма и нейното отражение в съзнанието на хората или, с други думи, за различията между възгледите, живота и поведението на богомилите-теоретици и на техните обикновени последователи. Полемизирайки с отделни западни изследвачи, Е. Вернер посочва убедително, че богомилството е упражнило силно въздействие върху ересите на катари и албигойци и че становището за изцяло автохтонен характер на тяхното пораждане в Италия и Франция не отговаря на историческата действителност и не може да бъде прието.

От казаното дотук се вижда, че литературата върху богомилството е значителна и че са налице голям брой изследвания във връзка с неговия произход, същност и история.[66] Сериозни постижения отбелязват вече опитите да се разгледа и прецени богомилството от марксическо гледище. Независимо от това обаче остават недостатъчно пълно изяснени или изобщо незасегнати редица проблеми около появата на това голямо религиозно-социално учение,

около неговия характер и историческо развитие. Все още липсва преди всичко едно обстойно разглеждане на обществено-икономическата обстановка в средновековна България през X—XIV век, която е обусловила създаването на богомилството и в зависимост от чието развитие и изменение в течение на няколко столетия се е развивала и изменяла и богомилската идеология. Да се очертае подробно тази обстановка и да се свърже тясно богомилското учение и движение с нея е задача още не напълно разрешена и заедно с това твърде важна и необходима. На второ място липсва в досегашните изследвания върху богомилството един по-цялостен опит да се очертаят философско-религиозните възгледи на еретиците, да се прецени техният характер и тяхното обществено въздействие върху съзнанието на възприемащите ги хора. Не е изследвана докрай критиката на богомилите срещу църковните обреди и символи и не е направен цялостен опит да се установи зад религиозната форма на тази критика нейното социално съдържание, както и елементите на рационализъм, които тя е криела и пораждала. Не е поставян на разглеждане важният въпрос за отношението между богомилството като теория и догма, разпространявана от малък брой проповедници, и богомилството като отражение на проповядваните принципи в съзнанието на хората, т. е. като масова обществена идеология и масово движение. За повечето от изследвачите

---

[58] В Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, III, 1955, H. 5, с. 773—802. Там е дадена и библиография за излезлите между 1939—1953 г. по-важни трудове върху богомилството.

[59] Ист. пр., XIII, 1957, кн. 6, с. 16—31.

[60] В сб. „Vom Mittelalter zur Neuzeit", издаден в чест на H. SPROEMBERG, Berlin, 1957, 404—419.

[61] Във Wissenchaftliche Zeitschr. d. Karl-Marx Universität, Leipzig, 7, 1957/58, H. 3, с. 257—282 (статия, написана заедно с M. ERBSTÖSSER).

[62] Berlin, 1959, с. 73—141. Първата част на студията, посветена на движението на циркумцелионите в Африка , е написана от TH. BÜTTNER.

[63] Сп. „Byzantinoslavica", XX, 1, 1959, с. 20—27.

[64] Във Wissenschaftliche Zeitschr. d. Karl-Marx Universität, Leipzig, 8, 1958/59, H. 1, с. 45—83.

[65] В Balkan Studies, 7 (1), Thessaloniki, 1966, с. 49—60.

[66] Специална библиография върху богомилството и катаризма, която стига до 1964, г., се съдържа в книгата на K. ZSUZSÁNINA, Eretenkmozgalmak a XI—XIV szazadban, Budapest, 1964, с. 87—145.

този въпрос изобщо не съществува и не е намерил никакво място в техните трудове. Недостатъчно е разяснен и въпросът за историческото развитие на богомилството, за измененията, които е претърпяло то в продължение на няколковековното си разпространение в българските земи. Обща слабост е да се гледа на това учение като на някаква закостеняла и вечна догма, без да се вземат пред вид промените, които са настъпвали в него и които му придавали през различните моменти от неговата история един или друг облик. С една дума, има още редица въпроси около произхода, същината и историята на богомилството, които стоят пред погледа на изследвача и върху които би могло да се работи още за тяхното пълно изясняване и разрешаване.

2 Извори за богомилството

Извори с противобогомилско съдържание

Запазените извори върху богомилството могат да се разделят на две групи с оглед на това, дали са написани от противниците на това учение, или от негови последователи. Броят на изворите от първия вид е значително по-голям, тъй като противобогомилската книжнина е била винаги поощрявана и ревностно разпространявана, докато съчиненията на самите богомили са били подложени на преследване и унищожение.

Изворите с противобогомилско съдържание са писани предимно от представители на средновековната православна църква (епископи, свещеници, монаси) и от тях лъха голяма ненавист към еретиците, които са обрисувани като хора с безбожни, достойни за укор и порицание качества, служители на Сатаната, отрицатели на морала и пр.

Разбира се, това враждебно отношение на духовенството спрямо богомилите не е било случайно. То се дължи на обстоятелството, че еретиците били преди всичко врагове на църквата и църковното съсловие и във всички свои писания и проповеди се стремели да разобличат най-вече именно него. В своята омраза срещу богомилите писачите-духовници не се спирали пред

клевети и били готови да употребят най-силни изрази, за да очернят колкото се може повече своя противник.

Естествено това пристрастно отношение следва да се има пред вид и при използуването на противобогомилската литература да се подхожда внимателно и критично.

Наред с отделни съчинения на духовни лица за борба срещу богомилството са били съставяни официални документи (решения на синоди, присъди срещу еретици, анатеми против техните възгледи и пр.). В тези документи също проличава враждебно отношение към богомилската ерес, но заедно с това в тях се съдържа твърде ценен фактически материал, от който можем да си изясним важни въпроси във връзка със същината и историята на богомилското учение и движение. Официалните документи въпреки съществуващата и в тях пристрастност по отношение на разясняването на известни моменти отразяват все пак по-точно самата действителност и в такъв смисъл са полезен и необходим извор.

Противобогомилските извори могат да се разделят на източни, т. е. писани от гледна точка на възгледите на източната православна църква, и западни, съставени от позициите на католицизма. От изворите за нас са най-важни безспорно изворите от български произход, в които богомилството се разглежда и оборва от непосредни очевидци. На второ място по значение идат византийските извори и особено онези от тях, които се отнасят до времето, когато българските земи са били под византийска власт. На трето място по стойност са сръбските извори.[1] От изворите, писани от католическа гледна точка, най-важни са онези, които засягат богомилството в Босна, а на второ място идат съчиненията на италиански и френски писатели, в които се дават сведения за сродните с богомилството учения на катари и албигойци.

Хронологически погледнато, първият важен извор с противобогомилско съдържание представлява едно писмо на цариградския патриарх Теофилакт (933—956 г.), съставено на гръцки език, в което той отговаря на българския цар Петър (927—969 г.) по повод запитването му как да постъпва с новопоявилите се в страната му еретици и какви наказания да им се налагат.[2] За разрешаване на този въпрос патриархът изхожда от предпоставката, че тези еретици принадлежат към различни категории и съобразно с това трябва срещу тях да се приложат различни мерки. Изложението

завършва с 14 анатеми на главните догми и учители на ереста.

Както се вижда от съдържанието на писмото, Теофилакт не е бил запознат добре със същината на новопоявилото се в България богомилско учение, тъй като не е имал възможност да черпи данни за това от непосредни извори. Той е познавал обаче добре съществуващата във Византия антиеретическа литература и по-специално съчиненията на презвитер Тимотей срещу манихеите и на Петър Сицилийски и патриарх Фотий срещу павликяните. Поради това, като излага учението на българската ерес и анатемосва нейните учители, той дава да се разбере, че тази ерес не представлява нищо друго освен продължение на павликянството, смесено с манихейски догми.[3] Новото и оригиналното в богомилската идеология е

---

[1] Обстоен преглед и анализ на противобогомилските извори от православен произход с особен оглед за богомилството в Сърбия и Босна дава A. SOLOVJEV в обширната си студия „Svedočanstva pravoslavnich izvora o bogomilstvu na Balkanu", Sarajevo, 1953, с. 103. Специално за византийските извори срв. H. BECK, Vorsehung, с. 26—39, и F. VERNET, Bogomiles, Dictionair de Theologie catholique, 5, 1909, с. 926—930. За българските и византийските извори срв. H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 128—140. Български превод на най-важните византийски и латински извори у Д. АНГЕЛОВ, Б. ПРИМОВ, Г. БАТАКЛИЕВ, Богомилството, с. 41—224.

[2] Писмото е издадено от руския учен Н. ПЕТРОВСКИЙ под наслов „Письмо патриарха Коистантинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру" (Изв. Отд. русск. яз. и слов. Имп. Акад. наук, 1913, XVIII, 3, с. 356—372, с руски превод). Ново критично издание с обширен увод от I. DUJČEV, L'epistola sui Bogomili del patriarca Constantinopoli Teofilatto, Mélanges E. Tisserant, II, Studi e Testi, 232, Città del Vaticano, 1964, p. 63—91. Български превод и коментар у В. Н. ЗЛАТАРСКИ, История, I, 2, app. XI, с. 840—845; Извори за българската история, IX, 1964, с. 184—189. Срв. също Д. АНГЕЛОВ, Б. ПРИМОВ, Г. БАТАКЛИЕВ, Богомилството, с. 41 сл. Френско резюме у GRUMEL, Regestes, II-e, 223, № 788 и 789. Най-важните извадки на английски език у V. SHARENKOFF, Study, с. 63—65. Точната дата на издаденото от Петровски писмо не е указана. Вероятно то е било съставено между 940—956 г. Срв. и D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 112. Вж. и A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 2—6; D. ANGELOV, Bogomilismus, I, с. 8; Б. ПРИМОВ, Богомилският дуализъм, с. 87—95. От Теофилакт е било писано до Петър и едно друго писмо, но за съжаление неговият текст не е намерен досега. Загубено е и писмото, отправено от българския цар до цариградския патриарх.

[3] Това личи още от самото означение на „новопоявилата се ерес", която патриархът назовава като „смес от манихейство с павликянство" μανιχαϊσμός...

останало за него чуждо и непознато и всичко онова, което той приписва на еретиците, се съдържа в старите книги, четени и използувани от него при съставяне на писмото до българския цар.

Вторият и особено важен извор за богомилското учение е тъй нар. „Беседа" против богомилите, чийто автор презвитер Козма е живял през средата и втората половина на X век, а самата му творба е била съставена вероятно след смъртта на цар Петър, между 969—972 г.[4] Тя се състои от две части — в първата Козма се спира на отделните възгледи на богомилите и полемизира с тях, за да им докаже, че се заблуждават. Във втората той се обръща с укорни и поучителни слова към монасите, духовниците и миряните, като им посочва недъзите и пороците и ги съветва да се оправят и станат истински християни. От тона на автора се вижда, че когато е писал своята Беседа, той е заемал висш духовен сан и е бил може би епископ. Ако се съди по езика, на който е написано неговото съчинение, може да се предположи, макар и за това да няма преки данни, че Козма е живял и действувал като писател и проповедник в Североизточна България, а не в Македония, както приемат някои учени. Обстоятелството, че в своята творба той сипе укори не само срещу богомилите, а и срещу висшето духовенство и монашество, като се пази да упрекне дори само с един израз представителите на светската власт начело с царя, показва, че е бил навярно в близки връзки със самия дворец в Преслав и че се е намирал сред онези литературни и писателски среди, които са ни познати от времето на Симеон и Петър.

РАЗ 1

Стойността на съчинението на Козма се свежда главно в това, че той е познавал добре възгледите на богомилите и ги описва като непосредствен очевидец и наблюдател. За разлика от патриарх Теофилакт, който заклеймява „новата ерес", като си служи с данни от по-стари съчинения, авторът на Беседата не използува такива данни, а изхожда от самата действителност, от това, което сам е видял и чул.[5] Поради това сведенията, които намираме в неговата творба, са свежи и оригинални и въз основа на тях може да се създаде точна и достоверна картина на богомилското учение в неговата цялост. Целта му била да обори само някои от възгледите на еретиците и да им посочи, че те се заблуждават. Поради това в Беседата са изпуснати някои важни страни от богомилската идеология и по-специално от богомилските космогонични и есхатологични

представи. Но въпреки това данните на Козма са извънредно важни главно защото са автентични и са почерпани от самия живот, а не от литературни образци и описания на по-стари еретически учения, както е случаят с писмото на патриарх Теофилакт.

Ценното в Беседата на Козма е не само описанието на богомилската ерес, но и многобройните сведения, които ни дава авторът относно социалната структура на българското общество през X век. С жив и ярък език, със страстта на темпераментен полемист

παυλινιασμῷ συμμιγῆς" (срв. по-долу, с. 142). Личи ясно и от съдържанието на някои анатеми. Така в първата анатема се казва, че еретиците вярвали в два бога — единия на доброто, който бил творец на светлината (φωτὸς ποιητής), и другия на злото, който бил сътворил нощта (ποιητὴς νυκτός). По същия начин с представи за „светлина" и „тъмнина" (φώς и σκότος) са означени двата бога в манихейската космогония. В шестата анатема става дума за привидността на кръста и на Христовата смърт, което е също типично за учението на манихеите (срв. THIMOTHEOS, De receptione haereticorum, M. P. G., 86, coll. 20B). В четвъртата анатема патриархът проклина онези, които наричали увеличаването и продължението на рода, „законоположение на дявола" (τοῦ δαίμονος . . . νεμοθεσίαν). Това е пак манихейска догма, споделяна и от масалианите (срв. THIMOTHEOS, De receptione haereticorum, M. P. G., 86, coll. 20 B). При изброяване на учителите на ереста той дава поред имената на манихейските проповедници и след това анатемосва и павликянските учители, като почва от Павел и Йоан и завършва със Сергий (Тихик).

[4] Критично издание на Беседата от М. ПОПРУЖЕНКО, Козма презвитер, болгарский писатель X века, Български старини, XII, С., 1936. На новобългарски Беседата на Козма е преведена от В. Киселков в книгата му „Презвитер Козма и неговите творения", С., 1943. Цитатите в нашето изложение са правени главно въз основа на неговия превод. С френски превод и коментар е издадена Беседата в съчинението на H. PUECH и A. VAILLANT „Le traité contre les Bogomiles de Cosma le Prêtre". По-важни трудове върху Беседата са: В. ЗЛАТАРСКИ, Сколько бесед написал Козма презвитер, Сборник статей по славяноведению, посвященных проф. М. С. Дринову, Харьков, 1904; М. ПОПРУЖЕНКО, Козма презвитер, ИРАИК, XV, 1911; Н. БЛАГОЕВ, Беседата на презвитер Козма против богомилите, ГСУ, Юр. фак., т. XVIII, С., 1923/24; Н. БЛАГОЕВ, Времето, когато презвитер Козма е живял и написал Беседата си, ИБИД, т. XVI—XVIII, 1940, с. 25—29; Ю. ТРИФОНОВ, Беседата на Козма презвитер и нейния автор, СпБАН, кн. XXIX, клон ист.-фил., С., 1923, с. 1—77; същият, Кога са писани Учителното евангелие на епископ Константин и Беседата на Козма презвитер, Сп БАН, кн. LVIII, клон ист.-фил., София, 1939, с. 1—47; М. ГЕНОВ, Презвитер Козма и неговата Беседа против богомилството, БИБ, II, София, 1929, кн. 3, с. 66—97; Е. ГЕОРГИЕВ, Презвитер Козма на Бориловия събор в

Козма рисува живота на съвременното му духовенство и монашество, като го подлага на остра критика. Той се спира също така върху бедственото положение, в което се намирали мнозина из средата на селячеството, като описва техните мъки и оплаквания. От погледа му не е убягнала нито една по-съществена проява от живота на българския народ през разглеждания период, не са му останали чужди неговите болки и стремежи, неговите добродетели и пороци. В Беседата са отразени като в огледало, макар и през субективния поглед на писателя-духовник, най-важните страни от социално-икономическата и духовната действителност в България през X век. Поради това нейната стойност като исторически извор е много голяма.

В своя оригинален вид Беседата на Козма не е достигнала до нас. Запазени са само няколко сравнително доста късно направени преписа, всички от руски произход и с особеностите на руския църковнославянски и народен език.[6] Запазени са, пак в руски препис, и отделни пасажи от Беседата, които са били особено популярни в средновековна Русия и са били използувани от тамошното духовенство при неговите поучения и проповеди. Популярността на Беседата в Русия се дължала на обстоятелството, че в руските земи през XIV—XVI век са били разпространени опасни за църквата и светската власт социално-религиозни еретически учения, срещу които трябвало да се води борба посредством постара и по-известна антиеретическа литература.

От Беседата на Козма е запазен и един препис сръбска редакция. Този препис предава съчинението на българския писател в по-съкратен и другояче подреден и систематизиран вид, с някои малки промени в текста. Сръбската версия на Беседата е възникнала вероятно в края на XII век във връзка с борбата на жупана Стефан Неман срещу еретиците и свикания от него за целта църковен събор. Оригиналът на тази сръбска редакция на Беседата за съжаление не е запазен. Запазен е само един препис от нея, който се съдържа в известния „Сборник на поп Драгол“ (съставен вероятно през първата четвърт на XIII век)[7].

През XI век богомилството, както е известно, започва да се разпространява вече и вън от границите на България. То прониква в съседните сръбски земи, а също така и в пределите на Византийската империя, под чиято власт през 1018 г. попада българският

народ. За разпространението на богомилството в сръбските земи (в Зета, Захълме и Требине) намираме интересни сведения в житието на дуклянския княз Иван Владимир, зет на българския цар Самуил. Славянският оригинал на това житие, което е било съставено вероятно през първата половина на XI век, за съжаление не е запазен и понастоящем ние разполагаме само с един гръцки текст, и то в две редакции — кратка и обширна. Този текст е

1211 г., Известия на дружеството на филолозите-слависти в България,София, 1941, с. 1—32; В. ВЕЛЧЕВ, Социална структура на България през X век според Беседата на презвитер Козма, Ист. пр., I, 1945, кн. 2—3, с. 138—156; I. GAGOV, Theologia antibogomilistica Cosmae presbyteri bulgari saec. X, Romae, 1942; Д. АНГЕЛОВ, Презвитер Козма и Беседата му против богомилите, София, 1948, с. 1—68; A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 6—12; В. КИСЕЛКОВ, Проуки и очерти по старобългарска литература, София, 1956, с.134—150; Б. ПРИМОВ,Богомилският дуализъм, с. 95—100; ΓΕΩΡΓΙΟΥ Β. ΤΟΥΛΙΑ Ἡ ἐκκλησία τῆς Βουλγαρίας κατὰ τὸν μεσαίωνα(Βογομήλοι—Κοσμᾶς),ἐν Ἀθήναις,1957, с. 1—72; В. ВЕЛЧЕВ, Презвитер Козма (в История на българската литература, т. I, 1962, с. 221—241); Е. ГЕОРГИЕВ, Литература на изострени борби, с. 244—295; I. DUJČEV, Zur Datierung der Homilie des Kosmas (Die Welt der Slawen, VIII, 1963, с. 1—4). По въпроса, кога е била написана Беседата на Козма, между изследвачите съществува разногласие. Според Н. БЛАГОЕВ (Беседата на презвитер Козма) нейният автор е живял в последните години на IX и първата половина на X век и Беседата му е била съставена между годините 928—930 по време на двете въстания срещу цар Петър, подигнати от братята му Иван и Михаил. Това гледище не може да се приеме, тъй като от уводните думи на съчинението личи, че Козма го е писал след смъртта на цар Петър. ПРОФ. ПОПРУЖЕНКО (Козма презвитер, с. LXVIII) е на мнение, че Козма е бил съвременник на цар Петър и че е започнал да пише своята творба малко преди неговата смърт, а я завършил след смъртта му, по време на бурните събития, настъпили след идването на руския княз Светослав в България. Според френския изследовател A. Vaillant (H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 24) Беседата била съставена веднага след 972 г., наскоро след падането на Източна България под властта на византийците. Една по-късна дата за написване на Беседата търси Ю. ТРИФОНОВ (Беседата на Козма презвитер и нейният автор, с. 75). Според него тя е била съставена през първия период на византийското владичество, вероятно към 1026 г., наскоро след смъртта на Василий II. Че Беседата произхожда от времето на византийското владичество, и то към 1042—1044 г., счита и В. КИСЕЛКОВ (Проуки и очерти по старобългарска литература, с. 135). Още по-късно я датира Е. ГЕОРГИЕВ в статията си „Презвитер Козма на Бориловия събор против богомилите". Той смята, че Козма е живял през XIII век и е написал своето съчинение във връзка със събора в Търново против

бил съставен в края на XVII век от гръцкия владика Козма[8]. За основа на своя текст Козма е използувал вероятно първоначалното и недошло до нас славянско житие, както и устни разкази на съвременници. В така съставената гръцка редакция житието на Иван Владимир (и в краткия, и в обширния вариант) съдържа някои очевидни грешки и анахронизми, които снижават стойността му на исторически извор. Независимо от това обаче в него намираме и някои напълно сигурни данни и известия, които Козма е почерпил направо от славянския оригинал и които могат да бъдат използувани от изследвачите като достоверен исторически материал.

Освен в сръбските земи богомилството през XI век проникнало и във Византия (и то както в нейните балкански владения, тъй и в Мала Азия). За малоазийските богомили, известни още с прозвището „фундагиагити", пише специално Евтимий, монах от цариградския манастир „Богородица Периблѐпта". Роден в град Акмония (в тема Опсикион), той познавал добре от личен досег еретиците от Мала Азия и написал след 1034 г. едно полемично съчинение срещу тях, в което излага и оборва главните им възгледи.[9] Евтимий е бил, както личи от съдържанието на неговата творба, доста необразован човек, малко осведомен по църковната и противоеретическата литература, слабо запознат и с начина на писане на полемични съчинения. Изложението му изобилствува с цитати от всичко онова, което бил прочел по един или друг въпрос, и страда от разводненост, а на места и от голяма наивност при обясняване на събитията. Въпреки това обаче данните, които се съдържат в него, са твърде полезни за изследвача, тъй като произхождат от непосредствено наблюдение, от разговори, които авторът е водил със самите еретици. Заслужава отбелязване обстоятелството, че за разлика от Козма, който не посочва никакво име, Евтимий е знаел вече, че дуалистите на Балканския полуостров са били означавани като „богомили". Това е едно твърде ценно известие. Малоазийският писател не е бил запознат обаче с началата на богомилското учение и по-специално с дейността на поп Богомил, тъй като той не е познавал беседата на презвитер Козма. Ето защо, когато говори за произхода на оборваната от него дуалистична ерес, Евтимий не е в състояние да обясни кой е нейният създател и писаното от него по този въпрос е съвсем недостоверно. Той

се опитва да свърже появата на богомилството с дейността на един известен монофизит от средата на V век. При това Евтимий смесва този Петър с един друг Петър, арменец по произход, живял в края на VI век. Така се получава една голяма объркаост в сведенията му. Съзнавайки, че опитът да се търси произходът на богомилското учение още през V век не е убедителен, Евтимий заявява на друго място в своята творба, че според него богомилската

богомилската ерес през 1211 г. По мое мнение е несъмнено, че съчинението на Козма произхожда от време, когато България е била свободна страна, тъй като в нея става дума за „благоверен" български цар, за силно и влиятелно болярство, за старейшини, за богати монаси и епископи, т. е. за всички административни светски и църковни органи, характерни за българското общество през Първата и Втората българска държава. В такъв смисъл неприемливи са опитите на Ю. Трифонов и В. Киселков да поставят написването на Беседата в периода на византийското владичество, както и мнението на А. Вайан, че тази творба произхожда след падането на Източна България под византийска власт. Ако се приеме гледището, че Беседата е съставена през време на едно чуждо владичество, би следвало логично да се заключи, че Козма е предател, който съветва своите читатели да се подчиняват на една враждебна тям византийска власт, което е невероятно, като се има пред вид цялостният образ на старобългарския писател и неговият подчертан стремеж да се представи като добър патриот и защитник на властта и държавата. Прочее тезата, че неговото съчинение произхожда от времето на византийското владичество, е неприемлива. Неприемливо е и гледището, че Беседата е съставена през XIII век във връзка със събора срещу богомилите в Търново. Ако това беше така, несбяснимо е защо Козма не назовава оборваните от него еретици с името „богомили", което е било много добре познато и разпространено през XIII век. Ние срещаме това име, на два пъти употребено в самия Борилов Синодик, където се говори за „богоомразна богомилска ерес" и за „Мойсей богомила". Козма обаче не познава още това название и твърди, че не знае към кого да ги причисли и на кого да ги уподоби (еретиците — б. н.; КОЗМА, Беседа, с. 5, р. 9). Явно е, че той е писал творбата си не през XIII век, когато названието „богомили" е било вече широко известно. Освен това, ако Беседата произхождаше от това столетие, то Козма сигурно би споменал и за изброените в Бориловия Синодик редица ученици на поп Богомил и по-специално за Василий врача, чийто шумен процес във Византия в началото на XII век бил направил толкова силно впечатление. В своята творба Козма говори обаче само за поп Богомил като за единствен разпространител на ереста. Това се дължи на обстоятелството, че Беседата е възникнала в една значително по-ранна епоха от Бориловия Синодик. За това свидетелствува и безсъмнената отлика между богомилството, тъй както ни го описва Козма, и „богомилството", както е обрисувано в Синодика. Ако се съди от разказа на Козма, привърже-

ерес била създадена от самия дявол. Въпреки тези наивни обяснения и противоречия, които се съдържат в съчинението на малоазийския писател, все пак то представлява твърде интересен и важен извор за историята на богомилството и с основание се използува от всички изследвачи. Заслужава да се отбележи, че творбата на Евтимий от Акмония е била добре позната на следващите византийски теолози. Въз основа на данните, които той ни дава за богомилското учение, са били съставени по-късно една група от анатеми срещу привържениците на богомилската ерес. Тези анатеми са били поместени в известния „Синодик в неделята на православието".

Почти през същото време, когато е писал Евтимий, към 1050 г., е било съставено и едно друго съчинение срещу богомилите, известно под наслов „За действието на демоните" („Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων.)[10]. Негов автор е прочутият византийски философ, историк и политик Михаил Псел (1018—1092 г.). Съчинението е написано под форма на диалог. Някой си Тракс, който имал възможност да наблюдава живота на една група еретици в Южна Тракия (в Галиполския полуостров), описва своите преживявания и впечатления на слушателя си Тимотей. Първата част от творбата се занимава с възгледите на еретиците, с техните нрави и обреди, а втората е посветена на въпроса за техните схващания за ролята и действията на демоните.

Съчинението на Псел прави впечатление с голямата начетеност на неговия автор, с многото лични разсъждения, които придружават описанието на фактите. Псел е познавал обширна литература върху различните ереси, а също така и върху представите за демоните и си е послужил при обрисуването на конкретната обстановка с готови схеми и шаблонни описания, които е заел от постари автори. Това проличава особено ясно в онези пасажи, в които той отправя чрез устата на Тракс обвинения срещу еретиците в неморален живот и деяния.[11] Подобни обвинения не се опират на материал, подбран въз основа на действителни наблюдения върху живота на богомилите през XI век, а са буквални заемки от арсенала на антиеретически съчинения, излезли изпод перото на такива стари византийски автори като Климент от Александрия, Епифаний от Кипър, патриарх Фотий и др. Архаичен и неотговарящ на действителността материал прозира и при опи-

санието на Псел върху демонологичните представи на еретиците.[12] Поради тази причина съчинението му следва да се използува с голяма предпазливост и данните, които се съдържат в него, трябва да се преценяват критически. Все пак това съчинение е важен извор. То свидетелствува за силното разпространение на богомилството през XI век в тракийските земи и дава интересни подробности около дуалистичните схващания на еретиците.[13]

нниците на поп Богомил през описваното от него време все още не са нмали изградена организацня, докато от данните на Бориловия Синодик се вижда, че те вече имат свои религиозни общини начело с тъй нар. „дедец". Че Беседата е била възникнала значително по-рано от Синодика, свидетелствува и обстоятелството, че в нея християнизирането на българския народ се разглежда като още не напълно завършен процес и се намеква за доскоро изпълнявани от населението езически обреди (пренасяне на жертви и пр.). Срв. Д. АНГЕЛОВ, Презвитер Козма, с. 18—20. За ранния характер на Беседата говори и едни от най-силните и използувани от много изследователи аргументи, а именно, че в нея става дума за писателя от Симеоновото време Йоан Екзарх, когото според Козма някои хора от страната още помнели.

При така изброените доводи, към които могат да се добавят и други, най-вероятно остава засега предположението, изказано от М. Попруженко, а именно, че съчинението на презвитер Козма е написано непосредствено след смъртта на Петър, в периода на руско-византийските войни, и то преди още Североизточна България да падне под византийска власт (т. е. между 969—972 г.).

[5] Обстоятелството, че Козма изхожда от непосредствени наблюдения, а не описва еретиците въз основа на сведения на по-стари автори, проличава най-добре от това, че той не знае на кого може да ги оприличи. „Но към кои пр очее да ги причислим, на кого да ги уподобим?" — запитва се българският писател в недоумение, като описва техните възгледи срещу кръста, иконите и мощите (КОЗМА, Беседа, с. 5, 9). Очевидно, ако той би знаел и използувал съчинението на Петър Сицилийски, както е случаят с патриарх Теофилакт, подобно недоумение у него не би имало място. Той просто би ги свързал тогава с манихео-павликянската ерес, както прави това Теофилакт, и би им дал съответно име. Ако пък Козма е писал Беседата си по-късно (през XI или дори през XII век, както приемат някои изследвачи), той очевидно щеше да назове, както вече се каза, описваните от него еретици с названието „богомили".

[6] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Презвитер Козма, с. 69 сл.

[7] Срв. A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 24—29.

[8] Съставеното от Козма житие е било издавано на няколко пъти, но представлява библиографска рядкост. Последното му издание е във Венеция от 1856 г. под наслов: Ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου βασιλέως καὶ μεγαλο-

През средата на XI век наред със съчиненията на византийски богослови са съществували вече специални анатеми, издадени срещу привържениците на богомилското учение. Известно е, че една група от 5 анатеми (с противобогомилско съдържание) е била съставена още през 1027 г., за да бъде използувана от представителите на църквата в борбата срещу еретиците.[14] Вероятно малко по-късно е била съставена друга група от анатеми (общо 23 на брой).[15] Една част от тях са били предназначени за оборване на богомилски възгледи, докато други са имали пред вид възгледи, разпространявани по това време от други еретици в пределите на Византийската империя.

Интересът към богомилството във Византия достигнал върхната си точка в началото на XII век, когато в Цариград се състоял процесът срещу богомила Василий. Тогава именно е било съставено и най-важното изложение срещу еретиците от известния византийски теолог Евтимий Зигавин под наслов „Срещу богомилите" („Κατὰ βογομίλων"). Евтимий Зигавин е бил един от най-изтъкнатите познавачи по религиозните въпроси в двора на византийския император Алексей Комнин (1081—1118 г.) и получил от него нареждане да състави една голяма творба, в която да опише всички по-важни ереси, създадени до негово време в пределите на Византийската империя. Подпомогнат от няколко души сътрудници, Зигавин се заловил на работа и съставил в продължение на около четири години, вероятно между 1111 и 1115 г., един голям труд, озаглавен „Догматическо всеоръжие" („Panoplia dogmatica"). В този труд, разделен на 28 титула, са описани и оборени голям брой ереси, като в титул 27 е описана и анатемосана и ереста на богомилите.[16]

Изложението върху богомилските възгледи е направено, както сам Зигавин съобщава, [17] въз основа на показанията на главния богомилски проповедник от това време Василий, който бил разпитван в двореца лично от императора и след това бил осъден и изгорен на кладата. Византийската писателка Ана Комнина посочва от своя страна, че Евтимий Зигавин описал в своята творба богомилската ерес така, както я бил изложил самият Василий.[18]

Обстоятелството, че изложението на Евтимий Зигавин почива върху показания, дадени от главния проповедник на богомилството през XII век във Византия, придава на неговата творба голяма

стойност и я прави един от най-ценните извори за изследвача. В нея намираме разкрити с голяма пълнота най-важните възгледи на еретиците, като се започне от тяхната космогония и есхатология и се стигне до алегоричните им тълкувания на евангелията. И все пак въпреки несъмнената достоверност на „Паноплия догматика" в нея се съдържат и такива данни, които будят съмнение. Подобно на всички византийски антиеретически писатели и Евтимий Зи-

---

μάρτυρος Ἰωάννου τοῦ Βλαδμ'ρου καὶ θαυματουργοῦ. Български превод на това житие (в краткия и в подробния вариант) е направил А. ШОПОВ в статията си „Един документ за българската история", СНУНК, II, 1890, с. 121 сл. Анализ на изворите, които е ползувал Козма при неговото съставяне, у Й. ИВАНОВ, Гръцко-български отношения преди църковната борба, Сборник в чест на проф. Л. Милетич по случай 25-годишната му книжовна дейност, София, 1912, с. 181 сл. Критически обзор на данните на това житие у ТРИФОНОВ, Беседата на презвитер Козма и нейният автор, с. 49 сл., Ю. Трифонов основателно отбелязва редица грешки на житиеписеца, но не дооценява според мен достатъчно онова достоверно ядро в житието, което би могло да се използува като изворов материал за събитията през XI век.

[9] Текстът е запазен в различни версии, които сочат помежду си малки различия. Критично издание с обширни обяснителни бележки и проучвания у G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 4—86 (текст) и с. 129—278 (коментар и изследвания). Една по-късна версия в съкратен вид, която съдържа интересни добавки, е отпечатана у M. P. G., 131, coll. 48—58. В непосредна връзка с изложението на Евтимий от Акмония е запазен един списък от 14 анатеми срещу богомилите, който е бил съставен вероятно в Константинопол след един църковен събор през 1092 г. Срв. G. FICKER, Die Phundagiagiten, с., 190, 224 сл.

[10] Издадено у M. P. G., 122, coll. 19—876. Срв. H. BECK, Vorsehung, с. 28, френски, превод от E. RENAULD, Une traduction française du Περὶ ἐνεργείας δαιμόνων, Revue des Études greques, 1920, voll. XXXIII, с. 56—95. Български превод на избрани части у АНГЕЛОВ, ПРИМОВ, БАТАКЛИЕВ, Богомилството, с. 69—72.

[11] Трябва да се отбележи при това, че обвиненията на Псел са още по-силни и по-категорични, отколкото у тези писатели. Изследвачът на неговата творба M. WELLNHOFER, Thrak. Euchiten, с. 483, е склонен да ги приеме, макар и с известни резерви. Той прави сравнения с подобни действия (полов промискуитет, убиване на новородени деца и пр.), каквито имало у старите вавилонци, сирийци и финикийци, за да посочи, че е възможно те да са били извършвани и от еретиците. Тези аналогии не са обаче никакво доказателство, още повече, като се има пред вид, че всички други извори за богомилството не само не потвърждават обвиненията на Псел, а, напротив, съдържат данни, които ги опровергават.

гавин не е могъл да се въздържи от лично и пристрастно отношение към еретиците и да не прибави в своето съчинение някои обвинения и нападки, които имали за цел да разобличат напълно ереста, но които не отговарят на действителността. Освен това и Евтимий Зигавин подобно на Евтимий от Акмония не е бил наясно относно произхода на богомилството и неговите първи създатели. Той счита богомилската ерес за видоизменение на масалианството и не знае нищо за дейността на поп Богомил, тъй като очевидно не е бил запознат с беседата на презвитер Козма. Въпреки тези недостатъци съчинението на Евтимий Зигавин е твърде важен извор.[19]

Не е била добре запозната с произхода на богомилството и византийската писателка Ана Комнина, която, както е известно, е нашият главен извор за процеса срещу Василий и изгарянето му на кладата. Според нея видът на тази ерес бил нов, „напълно непознат досега на църквата" (μέπω πρότερον ἐγνωσμένον τῇ ἐκκλησίᾳ).[20] Това твърдение, разбира се, не отговаря на истината, като се има пред вид, че богомилите са се били появили през X век и че още преди Василий като последователи на поп Богомил са развивали дейност такива проповедници като Михаил, Тодор, Добри и Стефан, споменати в Бориловия Синодик. Според Ана Комнина новото учение е само смес от павликянство с масалианство и тя не вижда нищо оригинално в него, нито пък знае нещо за неговия пръв създател и разпространител поп Богомил. Подобна неосведоменост не бива да ни учудва. Обстоятелството, че дори един така начетен теолог като Евтимий Зигавин не е бил запознат с произхода на богомилството, прави напълно разбираемо и неведението на византийската принцеса. И все пак разказът на Ана Комнина, написан от един съвременник на събитията, е извънредно ценен извор за разпространението на богомилството във Византия в началото на XII век и по-специално за дейността и ролята на Василий.

Във връзка с осъждането на Василий през 1111 г. е бил попълнен известният „Синодик в неделята на православието", издаден през 843 г. В него са били включени споменатите пет анатеми, издадени срещу богомилите вероятно в началото на XI век, като към тях са били прибавени и група анатеми, формулирани въз основа на сведенията за богомилството в съчинението на Евтимий от Акмония. По такъв начин „Синодикът в неделята на православието" прибавил към своето първоначално съдържание нови тек-

стове, отнасящи се специално до богомилската ерес.[21] Наред с „Паноплия догматика“ и анатемите на Синодика важен извор за богомилството през XII век е житието на Иларион, епископ в град Мъглен (Македония)[22]. В него става дума за дейността на монофизити, павликяни и богомили в македонските земи и по-специално в Мъгленската епархия по времето на император Мануил Комнин (1143—1180 г.). За борба срещу еретиците бил изпратен по нареждане на императора епископ Иларион и той я завършил, ако се съди от данните на житиеписеца, с голям успех. Житието на Иларион Мъгленски е било написано непосредствено след смъртта му

---

[12] Според I. BIDEZ (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs, Bruxelles, 1928, vol. VI, с. 100 сл.) демонологичните представи в съчинението на Псел са развити въз основа на неговите знания за халдейските учения, които той извлякъл от изложенията на неоплатониците Порфирий и Прокъл. На противно гледище е C. ZERVOS (Un philosophe Neoplatonien de XI siècle, Michel Psellos, Paris, 1919, с. 202), който смята, че учението за демоните било част от религиозната система на евхитите.

[13] Трябва да се отбележи, че Псел не назовава тракийските еретици с името „богомили“, а ги нарича „евхити“ (т. е. масалиани). Това обаче не ни дава основание да считаме тяхното учение за масалианско,както прави WELLNHOFER, Thrak. Euchiten, с. 482, и Й. ИВАНОВ, Богомилски книги, с. 14, 18. От разказа на Псел се вижда, че главните възгледи на тези еретици и преди всичко космогонията им са били типично богомилски. През XI век обаче е било вече обичайно имената „богомили“ и „масалиани“ да се смесват и това е намерило отражение и в съчинението на Псел.

[14] Срв.за произхода на тези анатеми и тяхната роля в „Синодикът в неделята на православието“ J. GOUILLARD, Synodikon, p. 230.

[15] Пак там, p. 305.

[16] Издание у M. P. G., 130. Главата срещу богомилите от coll. 1298 до 1333. Друга съкратена редакция с изменен увод у FICKER. Die Phundagiagiten, с. 89—111. Относно изворите, послужили за основа на съставянето на „Паноплия догматика“, срв. J. WIEKERT, Die „Panoplia dogmatica“ des Euthymios Zigabenos, Oriens Christianus, 8, с. 339 сл.

[17] Срв. M. P. C., 130, coll. 1292 A.

[18] Срв. ANNA KOMN., Alexias, XV, 8 = II с. 296, 17, сл. Вж.и у FICKER, Die Phundagiagiten, с. 250

[19] „Паноплия догматика“, която представлява официално съчинение за оборване на ереси, била твърде популярна във Византия, а и в околните страни. Тя е записана в много преписи, някои от които се намират в Русия (срв. Д. АНГЕЛОВ, Интересен изворов материал в архивите и библиотеките в Москва и Ленинград, Ист. пр., XVI, 1960, кн. 2, с. 99). Зигавиновото съчи-

вероятно от неговия ученик Петър, който бил поставен за игумен на основания от Иларион манастир.[23] Това житие не е достигнало обаче до нас в своя първоначален вид, а в една по-късна, преработена редакция, чийто автор е търновският патриарх Евтимий (1375—1393 г.). Независимо от това, че тази редакция е твърде късна и датира близо два века след смъртта на Иларион, тя отразява вярно положението през XII век, тъй като е съставена въз основа на тогавашни данни. Поради това стойността ѝ като исторически извор е твърде голяма и от нея ние можем да научим важни събития във връзка с дейността на богомилите и борбата срещу тях през разглеждания период.[24]

Освен „Паноплия догматика" и Житието на Иларион Мъгленски ценни данни за богомилството през XII век и по-специално за неговото проникване сред църковни и монашески среди се съдържат в няколко синодални протокола, съставени в патриаршеското съдилище в Цариград във връзка с процеси срещу лица, обвинени в еретичество (Константин Хризомала, епископите Лъв и Климент, монаха Нифон).[25]

Ценен материал за историята на богомилството от втората половина на XII век се съдържа в коментарите на известния византийски тълкувател на каноничното право Тодор Валсамон. Той е автор на един коментар на Номоканона на Фотий и на други тълкувания на правни текстове, в които покрай останалия материал се съдържат отделни пасажи във връзка с богомилството.[26] Ценното в тях е, че се дават данни за българските земи, които до 1185 г. са били под византийска власт.

От края на XII век произхожда и един друг извор, в който се дават данни за богомилите в съседните на България сръбски земи. Това е житието на великия жупан Стефан Неман, който свикал специален събор, за да осъди привържениците на новопоявилата се ерес в неговата страна.[27] Данните на житието свидетелстват за голямата сила на богомилската проповед през XII век.

През следващото столетие, когато България била вече освободена от византийска власт и се развива като самостоятелна държава, изворите за богомилството са и от български, и от византийски произход. Най-важният домашен паметник е безспорно известният „Синодик на цар Борил". Този Синодик бил съставен през 1211 г. във връзка със събора в Търново срещу богомилите, сви-

кан по нареждане на цар Борил (1207—1218 г.) и председателствуван от него.[28] На този събор са били осъдени главните проповедници на ереста, които действували в български земи, и възгледите им са били анатемосани. Началната част от Бориловия Синодик представлява български превод от съставения през 843 г. византийски „Синодик в неделята на православието" и повтаря почти буквално съдържащите се там описания на различни антиправо-

---

нение е било преведено и на български език през XV век от някой си Герасим Болгарин. Един препис от този превод е бил намерен от известния руски славист В. Григорович в библиотеката на манастира Бистрица в Румъния (срв. Д. АНГЕЛОВ, п. с., с. 99—100). Впоследствие той попаднал в университета в Новоросийск, където има и други материали от архива на В. Григорович. Издаден е от М. Попруженко в книгата му „Синодик царя Бориса", Приложение, с. 13—55. Там са дадени и езикови бележки към превода. Да преведе съчинението на Зигавин е искал известният български писател от XV век Владислав Граматик. Срв. A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 94—97. „Паноплия догматика" послужила като основа за по-късно създадени антиеретически съчинения. Върху нея почива изцяло известната богословска творба на Никита Хониат (1138—1214 г.), позната под наслов „θησαυρὸς ὀρθοδοξίας". За нас е важен там специално титул 19, който съдържа изложение на богомилството и който е буквална заемка от съответния титул 27 на „Паноплия догматика". Срв. H. BECK, Vorsehung, с. 19—25, coll. 20—29. Специално изложение, предназначено за оборване на богомилството и напълно зависимо от тъдържанието на титул 27 на „Паноплия догматика", намираме и в съчинението на солунския юрист Константин Харменопул (1320—1388 г.), издадено под наслов Περὶ ὧν κατὰ καιρο ς αἱρετικοὶ ἐδόξασαν" у M. P. G., 150, coll. 0—25. По-важни пасажи от титула на Зигавиновата творба срещу богомилите са били вмъкнати в Синтагмата на Матей Властар, съставена на гръцки език през 1335 г. При нейния превод на сръбски тези пасажи са били също преведени и включени в съдържанието. Един ръкописен екземпляр от славянските преписи на Синтагмата със съответния текст-извлечение от титул 27 на „Паноплия догматика" се пази и досега в библиотеката на Рилския манастир и се споменава в описите на Л. Милетич и Е. Спространов. На анализ бе подложен този препис в статията на М. АНДРЕЕВ „Един непроучен препис на Синтагмата на Матей Властар", Известия на Правния институт при БАН, 1955, кн. 1/2, с. 296 сл. Вж. също М. АНДРЕЕВ — Д. АНГЕЛОВ, История на българската държава и право с. 33.

[20] ANNA KOMN., Alexias, XV, VIII = с. 294.

[21] По-старо издание на Синодика от Ф. Н. Успенский под наслов „Синодик в неделю православия. Сводный текст с приложениями", Одесса, 1893. За двата негови списъка (открити в Лавра и на остров Халки), в които се

славни учения, осъдени от византийската църква. Този превод е бил направен по нареждане на самия цар Борил. Оригинални и нови са обаче пасажите в Бориловия Синодик, които се отнасят до учението и историята на богомилите. В случая съставителите на българския Синодик се отказали да вземат пред вид текста на 13 противобогомилски анатеми, включени във византийския Синодик, а предпочели да дадат свое собствено изложение. Като материал за това им послужили главно показанията на осъдените на събора богомили. Освен това са били използувани данни и от Беседата на презвитер Козма, както и някои други, недостигнали за съжаление до нас български паметници. Благодарение на по-достоверните извори, които са били взети пред вид при съставянето на Бориловия Синодик, в него е изяснен по-точно произходът на богомилството и са избягнати грешките и противоречията по този въпрос, съдържащи се във византийската антиеретическа литература. Това обстоятелство придава на Бориловия Синодик голямо значение като исторически извор. Трябва да се отбележи обаче, че този важен български паметник се нуждае все още от някои проучвания и че не всички подробности около съставянето му и неговия характер са напълно изяснени.

Достоверните данни, отразени в Бориловия Синодик във връзка с богомилството, създали на този паметник голям авторитет не само сред духовенството в България, но и в съседна Византия. Има едно сведение, че през XIII век въз основа на Бориловия Синодик е било използувано от страна на византийците ценното известие за поп Богомил като родоначалник на ереста.[29] По такъв начин е било коригирано неправилното обяснение за произхода на богомилството, съдържащо се в по-ранните византийски извори.

Друг важен извор, съставен малко по-късно от Синодика на Борил за оборване на богомилите, е сръбският Синодик. Той е дошъл до нас в три редакции — две пълни и една запазена само във фрагменти. Този Синодик възникнал в началото на XII век също като превод от византийския „Синодик в неделята на православието" и бил официално въведен като важен документ на сръбската църква след събора през 1221 г., където била провъзгласена автокефалността на сръбската православна църква и били утвърдени основните положения на вярата в борба срещу еретическите възгледи.[30] В него се съдържат данни предимно за разпростране-

нието на богомилството в Сърбия и Босна, които могат да бъдат използувани и за разкриване на някои страни от учението и организацията на богомилите и в България. По-специално в него се съдържа един интересен пасаж относно люлката на богомилството и първоначалния негов център в Тракия.[31]

Друг важен извор от XIII век, който се отнася до богомилите във Византия, е едно предупредително послание на никейския па-

---

съдържат групата анатеми, съставени според съчинението на Евтимий от Акмония, срв. Εὐστρατιάδης, τὸ συνοδικὸν τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, Ἐτ. ἐτ. βυζ. σπ. II, 1937, τελ. 3—22, и V. GRUMEL, Remarques d'une Eglise de Gréce, REB, VI, 1948, p. 67—73. Срв. също В. МОШИН, Сербская редакция Синодика в неделю православия, Виз. врем., XVI, 1959, с. 341 сл. Най-ново, пълно издание на Синодика при използуване на всички негови преписи от различните библиотеки и с обширен увод и коментар от J. GOUILLARD, Le synodikon, p. 1—316. При това ново издание авторът е открил в някои неизползувани досега преписи още данни не само за богомилството във Византия в началото на XII век, но и някои други податки, които се отнасят до неговата история в България и в други страни.

[22] Житието е издадено в съчинението на E. KALUŽNIAČKI, Die Werke des Patriarchen Euthymios, 1901, Wien, с. 34—42.

[23] Това гледище поддържа A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 14, който прави изобщо един твърде ценен анализ на въпроса за произхода на житието и с право приема, че то има важна изворова стойност.

[24] Интересно е да се отбележи, че във връзка с гоненията срещу еретиците в Русия голяма популярност добило там през XV—XVI век житието на Иларион Мъгленски. Преписи от това житие се срещат дори в сборници от XVIII век (Д. АНГЕЛОВ, Интересен изворов материал за богомилството в архивите и библиотеките в Москва и Ленинград, Ист. пр., XVI, 1960, кн. 2, с. 100).

[25] Срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 19, сл.; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 219 сл.

[26] Срв. K. KRUMBACHER, GBL², с. 607. Коментарите му към Номоканона са издадени в M. P. G., coll. 977 сл.

[27] Срв. за това житие като извор за богомилството в Балканския полуостров обстойния анализ на A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 15—24.

[28] Първо издание на Синодика у М. ПОПРУЖЕНКО, Синодик царя Бориса или Борила, ИРАИК, II, Одесса, 1896, т. II, Приложение 82. Второ издание пак от него под наслов „Синодик царя Бориса", Одесса, 1897. Трето, най-пълно и критично издание под заглавие „Синодик царя Борила", Български старини, VIII, София, 1928. Новобългарски превод на по-важни пасажи от този паметник у И. ДУЙЧЕВ, Стара българска книжнина, II, с. 28 сл., у Б. АНГЕЛОВ — М. ГЕНОВ, Стара българска литература, II, с. 397

триарх Герман (1222—1240 г.), отправено до жителите на Цариград. В него се разкриват основните възгледи на богомилското учение и се прави опит да бъдат оборени чрез цитати от евангелията и разсъждения на самия патриарх.[32] Това съчинение е особено важно за изясняване на богомилското учение през XIII век и то допълва в много отношения данните на българския и сръбския Синодик. От патриарх Герман са запазени и други творби, предимно слова, произнасяни по повод на разни празници. В тях се излагат и критикуват гледища на богомилите.[33]

Сведения за богомилите се съдържат в славянската редакция на Номоканона, съставена през 1219 г. от сръбския архиепископ св. Сава. Тези сведения нямат обаче оригинална стойност, а представляват преразказ от данните на византийския писател Димитър от Кизик (XI век), които той дава за възгледите на масалианската ерес.[34] Новото е само името „бабуни", с което се назовават богомилите в сръбския Номоканон и което се е появило в Сърбия вероятно след събора на Стефан Неман срещу тях. Името „бабуни" е във връзка с планината Бабуна в Македония и свидетелствува, че по това време богомилската ерес е била особено разпространена в македонските земи.

Пак за богомилството от първата половина на XIII век се отнасят някои данни в писмата на охридския архиепископ Димитър Хоматиан (1216—1235 г.).[35] Без да дават нещо ново за възгледите на еретиците, тези данни потвърждават факта, че Македония е била през разглеждания период важен център на богомилството.

През XIV столетие главният извор, който засяга учението и историята на богомилите в България, е Житието на българския духовник и писател Теодосий Търновски. То е било съставено на гръцки от цариградския патриарх Калист (1350—1354 и 1355—1363 г.), а впоследствие било преведено на български език.[36] От него узнаваме редица интересни подробности около разпространението на богомилството и сродни с него учения по време на царуването на Иван Александър (1331—1371 г.).

Известни данни за богомилите, означавани с прозвището „бабуни", се съдържат и в Законника на Стефан Душан, съставен през 1349 г. и попълнен с нови текстове през 1354 г.[37] Този Законник се отнася за територията на сръбската държава, но като се има пред вид, че в нея по това време са влизали и македонските земи,

представлява интерес и за историята на българското богомилство през XIV век.

Някои сведения за богомилите се съдържат и в сръбския превод на византийския правен паметник от 1335 г., познат под наслов „Синтагма на Матей Властаря [38]. Тези сведения нямат оригинален характер, а са буквален превод на отделни пасажи от „Паноплия догматика".

През XIV век, когато Балканският полуостров бил завладян от турците, богомилството започнало вече да залязва. Един последен, важен паметник, който дава данни за богомилите в Южна Македония около Солун, е съчинението на солунския митрополит

сл. Извадки на английски език у V. SCHARENKOFF, Study, с. 81—83, и на френски у H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 344 сл. Най-ново проучване върху произхода и характера на българския синодик, който е запазен и в руска редакция, а впоследствие е бил преработен на сръбска почва въз основа на гръцкия оригинал у, В.МОШИН, Сербская редакция Синодика в неделю православия, Виз. врем., XVI, 1959, с. 346 сл. Срв. още В. СЛ. КИСЕЛКОВ, Бориловият Синодик като исторически извор (Ист. пр., XIX, 1963, кн. 6, с. 66—73) и Е. ГЕОРИЕВ, Литература, с. 295—301.

[29] Срв. по-долу, с. 142.

[30] Срв. за този Синодик и за събора през 1221 г. A. SOLOVJEV, Svedčanstva, с. 37 сл. Обстойно изследване на произхода на сръбския Синодик в неговите различни редакции у В. МОШИН, Сербская редакция Синодика в неделю православия, Виз. врем., XVI, 1959, с. 361. сл.

[31] Срв. за това по-долу, с. 150.

[32] Издадено у G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 115—120.

[33] Издадени у M. P. G., 140, coll. 621—644, 660—676.

[34] Срв. A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 29—33.

[35] Издадени от I. PITRA, Anâlecta sacra et classica specilegio Solesmensi parata, Parissis et Romae, 1891.

[36] Житието е издадено по славянския препис в Панегирика на Владислав Граматик, намиращ се в библиотеката на Рилския манастир, от В. ЗЛАТАРСКИ под наслов „Житїе и жизнь Преподобнаго отца нашего Θеодосія", СНУНК, XX, 1904, с. 1—41. Новобългарски превод от В. КИСЕЛКОВ, Житието на св. Теодосий Търновски. В увода са разгледани критически редица въпроси около неговия произход и историческа достоверност.

[37] Срв. СТ. НОВАКОВИЧ, Законик Стефана Душана, Београд, 1898; A. SOLOVJEV, Svedčanstva, с. 89; същият, Zakonodavstvo Stefana Dušana, Skoplje, 1928, с. 164—168.

[38] Издаден от СТ. НОВАКОВИЧ, Београд, 1907; A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 89.

Симеон (умрял през 1429 г.), познато под наслов „Срещу всички ереси“ (Κατὰ πασῶν τῶν αἱρέσεων).[39] Под форма на диалог в него се разкриват ученията на редица ереси, възникнали и разпространявани на византийска територия, а между другото и учението на богомилите. Ценното в тази творба е, че в нея се дават някои нови податки за богомилската ерес и се доказва, че тя е продължавала да бъде доста силна в най-южните краища на Македония и през периода, когато голяма част от балканските земи се намирали вече под турска власт.

За разкриване на учението и историята на богомилството в България могат да бъдат използувани не само извори от български, византийски и сръбски произход, но и някои извори, които се отнасят до средновековна Франция, Италия и Босна. Както е известно, в тези страни през XI —XII век започнали да се разпространяват социално-религиозни дуалистични учения, които възникнали там в резултат на местните условия, но които в много отношения са били повлияни от българското богомилство и имали редица сродни с него вярвания. Привържениците на тези учения, известни с имената патарени, катари, албигойци, манихеи, бугри и пр., поддържали тесни организационни и книжовни връзки с богомилите на Балканския полуостров и в частност — с богомилите в България. Поради това изворите, които разкриват техните възгледи и дейност, са в значителна степен и извори, важни и за българското богомилство.[40] Между тези извори заслужава да бъде споменато на първо място съчинението на италианския богослов Бонакурзус от Милано под наслов „Manifestatio haeresis Catharorum“, издадено към 1190 г.[41] Сам бивш еретик и добре запознат с догмите на италианските катари, Бонакурзус дава интересни сведения, от които проличава тясната връзка на българското богомилство с италианските дуалистични учения.

Втори важен италиански извор за ереста на катарите е съчинението на един анонимен автор от Ломбардия, написано преди 1210 г. В това съчинение, познато под наслов „De heresi Catharorum in Lombardia“, се съдържат ценни сведения относно вярванията на италианските дуалисти и различните религиозни общини, които имало сред тях.[42] Особен интерес представляват данните за връзките между италианския катаризъм и балканското богомилство и за ролята на ръководителите на българските богомилски

общини в изграждането на катарското учение в Италия. По всичко изглежда, че този именно неизвестен автор е бил познат на френския теолог Виние. Въз основа на данните, извлечени от неговото съчинение, Виние е направил в началото на XVII век един сборник по църковна история. В този сборник авторът дава интересни сведения за историята на дуалистичните учения в Европа и за важната роля на българските земи като център, от който тези учения са били разпространени на Запад и на първо място в Италия.[43]

Твърде ценни сведения относно възгледите на катарите се съдържат в полемичното произведение на каталонския писател и противник на дуалистите Дуран де Хуска.[44] Това съчинение, писано през 1228—1229 г., имало специалната цел да обори един съставен към това време катарски трактат, в който еретиците излагали своите основни космогонични и есхатологични вярвания. Покрай многобройните данни, които разкриват подробно уче-

---

[39] Издадено у M. P. G., 155, coll. 65—73, 90—97; H. BECK, Vorsehung, с. 21.

[40] Кратки сведения за най-важните западни извори се съдържат в RAČKI, Prilozi, с. 93—97. Отделни бележки у Й. ИВАНОВ, Бог. книги, и у I. DÖLLINGER, Beiträge, passim. Подробно изложение у A. BORST, Die Katharer, с. 1—58.

[41] Ed. Achery in Specilegium veterum aliquot scriptorum, Paris, 1723, с. 208; също у BALUZIUS, Miscellanea, ed. Mansi, Lucae, II, 1761, с. 581 сл. По-ново издание, което се използува в текста у M. P. L., t. 204, coll. 776—791. Срв. A. BORST, Die Katharer, с. 7 сл., където е дадена и по-новата литература върху това съчинение.

[42] Съчинението е издадено от A. DONDAINE под наслов „La hierarchie cathare en Italie" в Archivum fratrum praedicatorum, XIX, 1949, p. 280—312. Съответният текст е издаден на с. 312.

[43] Текстът на неизвестния автор, използуван от H. Виние, е издаван на няколко пъти. Последно издание е направил A. DONDAINE, в студията си „Les actes du concile albigeois de Saint-Felix de Caraman", излязла в Miscellanea Giovanni Mercati, vol. V, Storia ecclesiastica — Diritto, Città del Vaticana, 1946, p. 339—340.С български превод и съответен анализ текстът е препечатан в статията на Б. ПРИМОВ, Сведения на анонимен извор за влиянието на българското богомилство в Западна Европа, ИИИ, 14—15, 1964, с. 301 сл.

[44] Издадено от CHR. TOUZELLIER под наслов „Une somme anticathare, le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca", Louvain, 1964.

нието на катарите, де Хуска съобщава и някои интересни неща относно важната роля на богомилските религиозни общини. Тези общини, както подчертава той, били считани като ръководни центрове на западните дуалисти, а името „българи" (bulgarenses) било едно от разпространените по негово време названия за последователите на дуалистичната ерес.

Важен извор е творбата на богослова Reiner Sacconi под наслов „Summa de Catharis et Leonistis", написана през 1250 г.[45] Райнер, който подобно на Бонакурзус е бил бивш привърженик на катарите, описва изчерпателно възгледите и организацията на италианските еретици и дава такива подробности за живота на техните общини, каквито в други съчинения не се срещат и които могат да бъдат използувани, макар и предпазливо, за разкриване на организацията и живота и на богомилските братства в Балканския полуостров през XII—XIII в.

Докато съчинението на Райнер дава данни предимно за историята и организацията на италианските катари, творбата на неговия съвременник Монета от Верона, озаглавена „Adversus Catharos et Waldenses", съдържа изчерпателни данни относно дуалистичната религия и етика, разпространявана от западните еретици.[46] Съчинението на Монета се състои от пет части и наподобява по своята композиция „Manifestatio haeresis Catharorum" на Бонакурзус. Най-напред са изложени накратко догмите на дуалистите, а след това следва разговор между еретик и православен, пълен с цитати от свещените книги, чрез които двамата противници се стремят да обосноват гледищата си. Разбира се, този извор се отнася предимно до вярванията на дуалистите в Италия, но той може да бъде използуван до известна степен и за изучаването на богомилството в България. Трябва да се отбележи, че Монета познавал добре възгледите на българските богомили и по-специално на тези, които са били организирани в тъй нар. „църква България". Това личи от някои негови изрични бележки, в които се говори за вярванията на еретиците от „България".

Много ценни сведения за катаризма в Италия и Франция се съдържат в съчинението на италианския теолог АНСЕЛМ АЛЕКСАНДРИЙСКИ.[47] В това съчинение, съставено между 1260—1270 г., намираме интересни данни за историята на религиозните общини в Италия и Франция и за техните връзки с общините на

балканските богомили.Особено внимание заслужава подробният разказ на италианския писател относно произхода на дуалистичните ереси и решаващата роля на българите за тяхното разпространение в Западна Европа и по-специално във Франция.

Наред с така посочените по-важни съчинения върху катаризма в Италия и Франция има и други творби от XIII—XIV век предимно на италиански и френски автори, в които наред с редицата сведения за учението и общините на катарите могат да се открият ценни податки за богомилството и за неговото влияние на Запад. Заслужава специално отбелязване произведението на френския богослов ЕТИЕН БУРЕОН (умрял през 1261 г.), където има интересни споменавания за името „българи“ и за „България“ като люлка на дуалистичните учения.[48] Ценен материал в същия смисъл предлагат историите и хрониките на редица френски писатели от първата половина на XIII век — една стихотворна хроника за похода срещу албигойците, хрониката на монаха Алберих от манастира „Трите извора“, летописът на Матей Парижки и пр. Важни данни за учението на катарите, които могат да бъдат използувани като сравнителен материал при изследване на богомилството, се съдържат в съчиненията на французите Еберард, Алан Лилски и Петър Валий и на немския теолог Екберт.[49]

---

[45] По-старо издание на това съчинение е Marthen и Durand в Thesaurus novus Anecdotorum, V, Paris, 1717, с. 1759—1774. Ново критично издание от A. DONDAINE, Un traité, Roma, 1939, с. 64—78. Срв. още A. BORST, Die Katharer, с. 20 сл., и Б. ПРИМОВ, Райнер Сакони като извор за връзките между катари, павликяни, богомили (Изследвания в чест на Марин Дринов, София, 1960, с. 535—568).

[46] Издание на RICCHINI, Roma, 1773. Точната дата на написването на съчинението не е известна, но във всеки случай това е станало след 1240 г. Срв. A. BORST, Die Katharer, с. 17 сл., където е дадена и по-новата литература.

[47] Издадено от A. DONDAINE под наслов „Le tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie O. P.“, Arhivum fratrum praedicatorum, XX, 1950, p. 234—324. Текстът е от с. 308 до с. 324.

[48] Срв. Anecdotes historiques, légendes et apologues, tirée du recueil inédit d'Etienne de Bourbon, dominicaine du XIII siècle, publ. par A. Lecey de la Marche, Paris, 1877.

[49] Срв. за тези автори и изданията им D. ANGELOV, Bogomilismus, I, с. 16; A. BORST, Die Katharer, с. 8—13.

През последните години бяха публикувани редица материали из архивите на южнофренската инквизиция, чиито центрове са се намирали в Тулуза, в Каркасон, в Памие и в други градове на Южна Франция през втората половина на XIII и началото на XIV век. Тези материали разкриват главно възгледите на привържениците на катаризма, но могат да бъдат използувани и за изясняване на някои въпроси около богомилското учение и неговото влияние в Западна Европа.[50]

Значителен брой извори от XIII—XV век разкриват учението на босненските дуалисти (патарени). Това са извори с предимно антиеретически характер (писма на римски папи, богословски трактати, съставяни главно от изпращани за борба срещу патарените представители на католишката църква, послания и писма на босненски владетели и пр.). Наред с тези извори има и доста голям брой паметници от патаренски произход — евангелия, списъци на ръководители на религиозни общини и др., които разкриват редица страни от същината и историята на босненското патаренство. Поради тесните връзки между балканските дуалисти изворите за патаренството в Босна съдържат важни податки и за богомилството в България. От тях може да се заключи за силното влияние на българските богомили върху техните босненски съмишленици независимо от това, че патарените в Босна в някои отношения се отличавали от богомилите в България и имали свои специфични черти.[51]

Извори с богомилски произход и характер

Броят на запазените извори с богомилски произход и характер, както вече се спомена, е значително по-малък, тъй като богомилството е било във вражда с официалната църква и неговите творби са били подлагани на унищожение.

От съчиненията, които са изцяло богомилски, на първо място трябва да се спомене апокрифът, озаглавен „Запитване на апостол и евангелист Йоан на тайната вечеря на небесното царство за устройството на света и за началото, и за Адам“ (Ioannis et apostoli et

evangelistae Interrogatio in coena secreta regni coelorum de ordinatione mundi et de principe et de Adam). В научната литература сие пробило път краткото заглавие Йоановото евангелие(Liber sancti Ioannis). Самите богомили са го наричали и с прозвището Тайната книга (Liber secretus). Апокрифът е запазен в две латински версии, едната от които се съдържа в архивата на инквизицията в Каркасон (във Франция), а другата — в един Виенски пергаментен кодекс.[1] Както изглежда обаче, тези версии не са оригинални, а представляват превод от славянски първоизвор, който досега не е намерен. Ако се съди по изложението на богомилската ерес в „Паноплия догматика“, както и от някои гръцки и славянски апокрифи, следва да се приеме, че този славянски първоизвор вероятно е възникнал през XII век. За пръв път се споменава за

---

[50] От обнародваните досега материали на френската инквизиция особен интерес представляват протоколите на инквизиционното съдилище в град Памие, в които става дума за процеси, разглеждани от тамошния инквизитор епископа Жак Фурние през периода от 1318 до 1325 г. Тези протоколи са обнародвани от I. DUVERNOY под заглавието „Le registre d'inquisition de Jeaques Fournier, 1318—1325, I—III, Toulouse, 1965.

[51] Системен и изчерпателен преглед на изворите на босненското патаренство в книгата на O. MANDIČ, Bogomilska crkva, с. 26—103. Обстоен обзор специално върху латинските извори, който доказва тяхната достоверност и важно значение за разкриване на учението и историята на патарените, в студията на D. KNIEWALD, Vjerodostojnost latinskih izvora o bogomilskim krstjanima (Rad jugoslavenske Akademje znatnosti i umejetnosti, Zagreb, 1949, с. 115—276).

[1] Текстът на този апокриф е издаден за пръв път от F. BENOIST, Histoire de Albigeois et des Vadois ou Barbets, Paris, 1691, с. 283—296. За изданието там е използуван само ръкописът от Каркасон. По-нови издания са на I. C. THILO, Codex apocryphos. Novi testamenti, Leipzig, 1832, с. 703—713, и на JOHN ALLEN GILES, The uncanonical Gospels and other writtings referring to the first age of Christianity, I, London, 1852, с. 142—149. За пръв път е бил издаден апокрифът според ръкописа от Виена от I. DÖLLINGER, Beiträge, II, с. 85—92. Двата ръкописа — от Каркасон и Виена — са съпоставени и издадени заедно у Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 73—87, и по-късно в ново издание от R. REITZENSTEIN, Die Vorgeschichte der Christlichen Taufe. Mit Beiträgen von L. Troje, Leipzig et Berlin, 1929, с. 312—316. Новобългарски превод на Тайната книга у Й. ИВАНОВ, Старобългарски разкази, С., 1935, с. 9—17. Най-ново изследване на произхода и характера на този богословски апокриф у E. TURDEANU, Apocryphes bogomiles et pseudobogomiles, Revue d'histoire des religions, t. CXXXVIII, № 2, 1950, с. 204—213.

Тайната книга в съчинението на италианския писател Райнер Сакони. Там се казва, че този важен богомилски апокриф бил пренесен към 1190 г. от България и предаден за използуване на Назарий, епископ на дуалистичната катарска община в Конкорецо (близо до Милано). Назарий го бил получил от епископа на богомилската община България и от неговия помощник (ab episcopo et filio majore ecclesiae Bulgariae).[2] Това известие на Райнер свидетелствува ясно, че първоначалната редакция на апокрифа е била българска и съставена на български език, а впоследствие е била преведена на латински за нуждите на италианските и френските дуалисти. Този именно превод по оригинала, дошъл от България, попаднал по-късно в каркасонската инквизиционна архива. Що се отнася до другия латински превод, запазен във Виенския пергаментен кодекс, то той произхожда вероятно от изчезнал босненски славянски текст.

Тайната книга представлява по съдържанието си диалог между Христос и неговия любим ученик Йоан. Йоан задава въпроси, а Христос отговаря. По такъв начин пред читателя се разкриват основните положения на богомилската космогония и есхатология: за първоначалното устройство на вселената, за отпадането на злата сила от небето, за сътворението на видимия свят и човека, за идването на Исус и борбата му с дявола, за завършъка на света и за съдбата на праведниците и грешниците. В общи линии изложението е сходно с разказа на Зигавин, предаден в „Паноплия догматика", но съдържа известни и немаловажни отлики.

Езикът на Тайната книга е прост и образен. Целта на нейния съставител е била да изложи по лек и разбираем начин основните положения на богомилската вяра и да разгърне преди всичко идеята за борбата между доброто и злото и за крайната победа на бога над дявола. В своя разказ той се е ръководел от творческото си въображение и е създал оригинални образи, но заедно с това се е ползувал широко и от образи в по-стари апокрифни съчинения, разпространени през X—XII век в българските земи. Особено внимание заслужават като литературни извори на Тайната книга такива апокрифни творби като „Видение Исаево", „Енох", „Варух", „Палея", апокрифния „Йоанов апокалипсис" и др.[3] Използувана е била при съставянето на Тайната книга и канонична християнска литература (предимно книга първа от Библията за „Сътворението"

и пасажи от Матеевото евангелие за завършъка на света и за второто пришествие). Всички тези източници са били преработени обаче от богомилския писател с оглед да се подчинят на основната дуалистична идея, която е прокарана в цялата творба от начало до край.

Докато Тайната книга представлява основният богомилски извор за разкриване на дуалистичните, космогонични и есхатологични възгледи на еретиците, друг един извор с богомилски произход, познат под наслова „Катарски требник", дава много ценни сведения за характера и организацията на еретическите общини.[4] В него се съдържа описание на всички обреди, които са били в употреба там, а именно: взаимната изповед, приемането на членове в братството, посвещаване на „вярващ" в степен „съвършен". Различните проповеди, които били произнасяни при извършване на тези обреди, са от особено значение за разкриване на етичните и социалните възгледи на еретиците. Катарският требник е познат от едно доста късно време (втората половина на XIII век) и при това е бил използуван от южнофренските катари, поради което е бил написан на провансалски език. Твърде вероятно е обаче, ако се съди по съдържанието на този паметник, че той е бил съставен в един значително по-ранен период, и то сред богомилите в България, които са имали нужда от организация и от ръководство за своите извършвани в братствата обреди, твърде сходни с обредите на катарите. С други думи, подобно на Тайната книга и Катарският требник е бил от славянски произход, но за съжаление неговият оригинал не е запазен.[5]

---

[2] REINER, Summa, с. 76. Както отбелязва Райнер, това станало 60 години преди да напише съчинението си, т. е. към 1190 г.

[3] Относно литературните източници на Тайната книга срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 68 сл. Д. АНГЕЛОВ, Философските възгледи, с. 126 сл.

[4] Издаден за пръв път от E. KUNITZ, Ein katharisches Ritual, Beiträge zu den theologischen Wissenschaften, IV, Wien, 1852, а впоследствие от L. CLEDAT, Le nouveau testament, traduit au XIII[e] siècle en langue provençale, suivi d'un Rituel cathare, 1887. Български превод с уводни бележки у Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 113—130.

[5] Според Й. ИВАНОВ (Бог. книги, с. 115) Катарският требник е бил просто превод или преработка на богомилски требник и води началото си

Наред с Катарския требник от известно значение за разкриване на богомилската идеология е и един друг, обширен дуалистически трактат, открит и обнародван през 1939 г. от A. DONDAINE и познат под заглавието „Книга за двете начала“ (Liber de duobus principiis).[6] Неговото използуване за богомилското учение трябва да става обаче твърде предпазливо, тъй като той изяснява преди всичко философско-религиозните позиции на италианските еретици от XIII век и е написан от техен изтъкнат теоретик. При това той разкрива вярата в абсолютния дуализъм, докато българските богомили са били предимно умерени дуалисти. В своята книга А. Донден е издал и един намерен във Флоренция фрагмент от требник, употребяван от катарите в Италия, който в известно отношение допълва Провансалския требник и съдържа важни положения във връзка с обредите в дуалистичната катарска община, които могат да бъдат използувани за сравнителен материал при изследването на богомилството и неговите религиозни общини.[7]

Като сравнителен материал за учението на богомилите може да бъде използувана една неотдавна открита и обнародвана творба, съставена от привърженик на катаризма към 20-те години на XIII век. В тази творба неизвестният автор излага обстойно дуалистичните схващания на еретиците за природата и човека, и то с вещината на богослов, който добре познава каноничната литература.[8] Това катарско по характера си съчинение е било поместено в посочената вече антиеретическа творба на каталонеца Дуран де Хуска, който си поставил за цел да го разобличи и опровергае.

Освен чисто дуалистичните книги, писани от привърженици на богомилството и катаризма, известни данни за учението на богомилите могат да се намерят и в някои апокрифни (тайни) съчинения, познати в България през средновековната епоха. Едни от тези съчинения са възникнали още преди появата на богомилството и те са дошли в България от съседната Византийска империя. Такъв е например апокрифът „Видение Исаево“, който, без да бъде богомилски по произход, съдържа елементи, които са близки до дуалистичната идеология и са били използувани от богомилите и техните последователи.[8a] Други апокрифи са възникнали в резултат на разпространението на богомилството в българските земи и отразяват неговите главни възгледи. Това са именно разните дуалистични приказки и легенди, в които под форма на популярен,

общодостъпен, изпъстрен с интересни образи разказ се говори за борбата между бога и дявола като представители на доброто и злото начало. Тези дуалистични приказки и легенди са били съставени вероятно още от времето на поп Богомил и неговите сподвижници, както може да се заключи от думите на презвитер Козма, че еретиците разправяли пред своите слушатели разни „приказки" (бающе никакы басни).[9] Дали тези „приказки" са били предавани само

от Изток. В подкрепа на това гледище са посочени убедителни доводи от езиков и друг характер. Иванов посочва при това, че този требник наподобява една подобна обредно-богослужебна книга, употребявана у армено-павликяните и издадена от FR. C.CONYBEARE в The Key of Truth, Oxford, 1898.

[6] Срв. DONDAINE, Un traité, с. 1—171.

[7] H. PUECH — A. VAILLANT, п. с., с. 130, бел. 1, изразяват доста резервирано мнението за възможността да се използуват двата требника за осветляване на живота в богомилската община, като отбелязват, че те по своята същина са паметници на катарите. Това е безспорно така, но не бива да се забравя, че между богомилството и катаризма съществуват тесни връзки и че обредите в еретическите общини и специално тъй нар. „духовно кръщение" са били почти напълно еднакви при богомили и катари.

[8] Издадена от CHR. TOUZELLIER под наслов „Un traité cathare inedit de debut du XIII siècle d'après le Liber contra Manichaeos de Durand de Huesca, Louvain, 1961.

[8a] Срв. Й. ИВАНОВ, в Бог. книги, с. 31 сл., който анализира подробно съдържанието на апокрифа и определя кои негови моменти са били възприети и използувани от богомилите. Обстойно се спира на същата творба и Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 190—194: общо за апокрифната и богомилска книжнина вж. с. 75 сл. С основание Е. Георгиев отбелязва, че апокрифната книжнина носи демократичен и антиканоничен характер и в такъв смисъл е свързана тясно с богомилското учение. Трябва да се отбележи обаче, че някои апокрифи не съдържат в себе си нищо типично за вярванията на дуалистите и опитът да бъдат причислени към богомилската литература предизвиква възражения. Критични бележки във връзка с тенденцията на Й. Иванов да разшири твърде много книжното наследство на богомилите, като включи в него и нетипични за тях апокрифи, има у Е. АНИЧКОВ, Манихеји и богумили, с. 137—155, и особено в студията на E. TURDEANU, Apocryphes bogomiles et preudobogomiles, CXXXVIII, 1, с. 29 сл., и CXXXVIII 2, с. 176—217. Резервирано отношение към опита на Й. Иванов да посочи редица апокрифи като богомилски има и у H. PUECH и A. VAILLANT, Le traité, с. 128 сл.

[9] Срв. КОЗМА, Беседа, с. 22, 10. За думата „басня" (сказка) срв. посочвания у И. И. СРЕЗНЕВСКИЙ, Материалы для словаря древнерусского языка, I, Москва, 1958, с. 43.

устно, или са били вече записани, не може да се каже със сигурност. Във всеки случай, ако се съди от някои по-късни данни, може да се предположи, че както поп Богомил, тъй и неговите близки привърженици са развивали литературна дейност, т. е. съставяли са и съчинения, а не се задоволявали само с устни проповеди. Особено показателен е един препис на индекс за забранени книги, където поп Богомил е посочен като техен автор наред с други лица.[10] Книжовната дейност на първия български богомилски проповедник била продължена и по-късно. В резултат на тази дейност, подпомогната и от устната традиция, броят на дуалистичните разкази и легенди нараствал непрестанно и те се превръщали все по-подчертано във важна съставка от книжовното и словесно творчество на българския народ, в любима негова духовна храна.

---

[10] Срв. за това по-долу, с. 142.

3 Произход на богомилството

Развитие на феодализма в България и социални противоречия сред българското общество през IX—X век

Богомилството се появило за пръв път в България по време на царуването на Петър (927—969 г.). По същината си то било социално движение, насочено срещу феодалния гнет, а по форма представлявало ерес, т. е. отклонение от догмите на официалната църква. За да се разбере неговият произход и неговият характер и за да се изясни на какво се дължи бързото му разпространение, необходимо е да се разгледа преди всичко обществено-икономическата обстановка, при която то възникнало и започнало да печели привърженици. Само ако познаваме тази обстановка, ще ни станат ясни корените на богомилската ерес, която е била създадена на българска почва и при местни български условия независимо от влиянията, които са дошли отвън и които са съдействували за оформянето на някои от нейните възгледи.

Направените през последните няколко години проучвания върху историята на България сочат, че през X век в нашата страна са били вече установени в своята ранна фаза феодалните отношения. Установяването на феодализма било резултат на продължителен процес, който се развивал през течение на VIII и IX век

сред славянобългарското общество[1] и който получил особено силен тласък след покръстването на държавата (865 г.). В края на IX и през X век при Симеон (893—927 г.) и при неговия син Петър (927—969 г.) феодалният строй бил вече установен и това давало отражение във всички страни на социално-икономическия, политическия и културния живот на страната.

Основна класа в България през X век била селячеството. Една част от селяните били лично свободни, подчинявали се пряко на органите на централната администрация и плащали данъците си на царските бирници. Броят на тези селяни, както може да се заключи от запазените изворови данни, бил значителен и те съставлявали мнозинството от селското население.[2] Наред с тях съществували феодално зависими селяни, които били пряко подчинени на едрия земевладелец-феодал. Това били т. нар. парици и клирици.[3] Първите били зависими люде, миряни, а вторите произхождали из средата на низшето духовенство. За разлика от свободните селяни, които били собственици на своята земя, зависимите селяни били загубили правата си върху нея и върховен собственик на имота им бил феодалът. При това тези зависими селяни били закрепостени към земята и нямали право да променят местожителството си.

Селячеството било обременено с редица данъци и повинности. Данъците били в натура: жито, просо, вино и пр. За тях споменава византийският писател Скилица, както и един български апокрифен летопис от средата на XI век, чиито данни се отнасят до времето на Симеон и Петър.[4] За натурални данъци на селячеството се говори и в житието на Климент Охридски, писано от архиепископ Теофилакт.

Повинностите пък се свеждали до строеж на пътища, на крепости, на мостове, на дворци, на църкви, в пренасяне на държавната поща и пр.[5] Много важна повинност била да се работи по имението на едрия собственик (т. е. да се върши „властелска работа", за която говори епископ Константин в една своя беседа от края на IX век).

При ранния стадий на феодализма, който господствувал в България през X век, повинностите били основната форма на феодалната рента и представлявали тежко бреме за селячеството. Мнозина селяни, както личи от думите на презвитер Козма, се оплак-

вали, че са така претоварени със задължения към своите господари, че не им остава време да мислят за молитви и да се грижат за спасение на душата си. „Не е възможно — казвали те — да се спасят тия, които живеят на тоя свят, понеже има да се грижат за жена и деца, да помагат насила в работите и на земни господари, да понасят от войската всякаква пакост, а от старейшините — насилие.“[6] От тези думи се вижда, че селяните страдали не само от тежките повинности към властта, но и от безчинства на военни отряди, които ги грабели и измъчвали.[7] Недоволен от оплаквания-

---

[1] Срв. във връзка със зараждането и развитието на феодализма в България А. БУРМОВ, Феодализъмът в средновековна България, Ист. пр., II, 1944/45, кн. 2, с. 157—171; М. АНДРЕЕВ — Д. АНГЕЛОВ, История на българската държава и право, София, 1955, с. 73 сл.; История на България, т. I, с. 80 сл., с. 132 сл.; Д. АНГЕЛОВ, Въпроси на феодализма в българските земи през XIII—XIV век, Ист. пр., XVI, 1960, кн. 6, с. 61—90; СТР. ЛИШЕВ, За генезиса на феодализма в България, София, 1963.

[2] През X век свободните люде са били означавани с названията „простие люде“, „повинници“ или „смърди“. Първото название се употребява в Закон за съдене на хората (срв. текста у В. ГАНЕВ, Законъ соудный людьмъ, с. 204), а вторите две се срещат в Шестоднева на Йоан Екзарх (срв. Ю. ТРИФОНОВ, Сведения из старобългарския живот в Шестоднева на Йоана Екзарха, СпБАН, XXXV, 1926, с. 3 сл.).

[3] За пръв път се споменават тези две групи селяни в грамотите на Василий II, но, както личи от текста, те са съществували в България още по времето на Самуил, а вероятно и при Петър. Срв. М. АНДРЕЕВ — Д. АНГЕЛОВ, История на българската държава и право, с. 90. При това парици и клирици живеели не само в селата, но и в някои градове.

[4] Срв. I. SKYLITZA, Historiarum compendium, ed. Bonnae, II, 530, с. 9—14. Текстът на апокрифния летопис у Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 283. Вж. и М. АНДРЕЕВ — Д. АНГЕЛОВ, История на българската държава и право, с. 105.

[5] М. АНДРЕЕВ — Д. АНГЕЛОВ, История на българската държава и право, с. 108.

[6] КОЗМА, Беседа, с. 43, 22 сл.

[7] В текста тези военни отряди са обозначени с думата „дружина“ (и ѡ дрѣжины пакость всака). Какви са били по произход те, не може да се каже, но вероятно е в случая да се имат предвид наемни отряди, които се отнасяли към населението в страната като към вражеско. Не е ясно и кои са били тия „старейшини“, които упражнявали насилие над хората. Може би това са били военни началници на дружината. В такъв смисъл го тълкува В. ВЕЛЧЕВ, Социална структура, с. 146. Понятието старѣйшини се употребява и с по-широко значение във връзка с критиката на богомилите срещу властта.

та им, Козма ги подканва към търпение и им препоръчва така да си устроят живота, че да се молят през нощта. „Ако ти денем работиш на земните господари, както казваш, или пък нищетатата, човешката разпоредба или нещо друго ти пречи да се молиш на бога, не обвинявай тях, но още по-добре изпълнявай това, което ти е поръчано. . . , освен това ти имаш толкова време през нощта, колкото през деня: раздели го по угодата си и една част отреди за почивка на тялото, а друга — за молитва към бога. [8]

Освен от повинности и данъци селяните през разглеждания период страдали и от честите войни, които българската държава водела със съседите си. Особено тежко се отразили войните, водени през първата четвърт на X век по време на царуването на Симеон (893—927 г.). Те донесли глад и разорение за голям брой хора, които загубили земите си и били принудени да се поставят под властта на едрите земевладелци. Някои пък трябвало дори да емигрират от страната с надежда, че ще намерят другаде по-добри условия за живот.[9] След 927 г. войните между България и Византия били прекратени. Започнали обаче нашествия на маджарите, а след това тежка руско-византийска война, която завършила с покоряването на североизточните български земи от византийския император Йоан Цимисхи (971 г.).[10] В резултат на нашествията и войните много хора останали без подслон и трябвало да напуснат родните си огнища. Разрушени били и много манастири и калугерите трябвало да бягат от тях.[11]

Притискано от тежки задължения и разорявано от войните, селячеството живеело нерадостен живот. Въпреки упорития си труд то не могло да се избави от глада и лишенията и да си осигури по-сносно съществуване. Селяните страдали често от гладни години, от суша, от скакалци. Дървените им къщи били унищожавани от стихийни пожари или отвличани от наводнения. Поради недояждане и лоши битови условия сред селата се разпространявали много болести, избухвали масови епидемии сред хората и сред домашните животни.

Ярка картина за бедствията, от които страдали селяните в средновековна България, намираме в запазените от това време апокрифни съчинения, в които се рисуват битът, грижите, надеждите и нещастията на селячеството. В апокрифите често се говори за люти зими, за сушави години, за проливни дъждове, за пожари.

Споменава се за скакалци, които унищожават посевите, за вълчи глутници, които изяждат добитъка. Особено богат материал съдържат тъй нар. „Гадателни книги". В тях под форма на предсказания се разкрива животът на българското селячество, сочат се бедствията, които го заплашвали най-често. В една от тези книги под наслов „Коледник" четем: „през годината ще измрат много хора", „ще изгинат младите", „ще изгинат много четириноги". В гадателната книга „Гръмник" се съдържат такива предсказания: „недъзи и мъчения сред хората", „болест по очите", „струпеи, лишеи и краста", „гибел за птиците", „мор по говедата", „мор по овци и коне", „гибел за воловете" и пр.[12] Това изобилие от предвиждания не е случайно. То е отражение на селската неволя, на всички злощастия, които съпътствували живота на селяка.

Сполетявани от различни беди, мнозина селяни изпадали в крайна нищета. Те оставали без всякакви имоти и не били в състояние да изхранват себе си и семейството си. По-малодушните от тях бягали из разни манастири, като оставяли понякога дори и децата си.[13] Други пък били принудени да се наемат на работа при лоши условия, само за залъка хляб. В паметници от X век,макар и доста неопределено, е отразено настъпилото обедняване на селячеството. Става дума за нови социални прослойки, означавани с прозвищата „наимници" и „мъздъници".[14] Това са били вероятно обеднели селяни, принудени да работят като слуги и ратаи по имениятa на едрите собственици срещу нищожно възнаграждение. За бедни селяни, означавани с названието „смърди", говори Йоан

---

[8] КОЗМА, Беседа, с. 44, 14 сл.

[9] За такива бегълци става дума в едно писмо на византийския император Роман Лакапин до цар Симеон. Срв. История на България, I, с. 121.

[10] Пак там, с. 143.

[11] На това указва един съвет от Беседата на Козма, отправен до пострадалите монаси: „Ако се случи да се разори мястото поради нахлуване на войска или поради друга причина, където те господ отведе и където ти покаже място, вече там заживей" (КОЗМА, Беседа, с. 51, 14).

[12] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Апокрифната книжнина, с. 498.

[13] КОЗМА, Беседа, с. 48, 3 сл.

[14] Терминът „наимник" се среща в Беседата на Козма, с. 75, а също така и в словото на Климент Охридски, отправено към Симеон (срв. Д. ЦУХЛЕВ, История на българската църква, I, с. 341). За „мъздъники" става дума и в Закон за съдене на хората.

Екзарх в своя „Шестоднев", когато описва великолепието на Симеоновите дворци. За „бедняци" и „странници" става дума в житието на Климент Охридски. По думите на житиеписеца вратите на Климент били винаги отворени за такива хора, за да се погрижи той за тях.[15]

В немного по-добро положение от селяните се намирали през X век и жителите на градовете. По това време в България имало вече доста развит градски живот. Едни от градовете, като Пловдив, Средец, Дръстър (Силистра) и др., били стари римо-византийски селища, а други, като Преслав, Плиска и пр., възникнали като чисто славянски селища. По-големите от тях били средища на сравнително напреднал стопански живот и населението им се състояло предимно от търговци и занаятчии. Много от жителите се занимавали обаче и със земеделие.[16] Сведенията за положението на гражданите през X век са твърде оскъдни. Все пак, както личи от Беседата на Козма и други паметници, може да се заключи, че значителна част от населението в града — дребни земеделци, занаятчии и търговци, макар и лично свободни, не живеели особено добре. Те също били задължени с данъци и повинности и страдали от войните и нашествията. И в града бил познат наемникът (наимник, мъздъник), принуден да работи при тежки условия, за да осигури съществуването си.

Освен свободните люде в селото и града в България през X век имало и известен брой роби, чието положение било, разбира се, най-тежко.[17] За това свидетелствуват редица извори (съчинения на византийски писатели, Беседата на презвитер Козма, Закон за съдене на хората и др.). В роби били превръщани част от военнопленниците по силата на една стара, съществуваща и сред славяни, и сред българи традиция.

Трябва да се отбележи обаче, че робството в България през X век било в процес на отмиране. Това се дължало на развитието на феодалните отношения и на появата на зависимия крепостен селянин, чийто труд бил по-изгоден за едрия земевладелец, отколкото трудът на роба. За тенденцията към отмиране на робството свидетелствуват отделни разпоредби в Закон за съдене на хората, а също така и в славянския превод на византийския юридически сборник „Еклога", направен в България също след покръстването на страната.[18]

Докато за робите и за голяма част от жителите на села и градове животът бил тежък, то за малобройната, но облагоделествувана класа на феодалите той бил охолен и привлекателен. В техни ръце били материалната сила, те държали и войската, и властта в държавата и това им давало възможност да господствуват и да налагат волята си. За силата на феодалната класа и за нейната роля като фактор в икономическия и политическия живот може да се заключи от съдържанието на посочените вече „Гадателни книги". Интересни податки в тази насока могат да се открият и в тъй нар. „Слово за временния живот" с автор старобългарския Черноризец Петър.[19] В това „Слово" съставено вероятно през X век, се очертава една ярка картина за състоянието на българското общество и за острите противоречия в него. „Мнозина в него [в живота] — пише Черноризец Петър — са гонители и мъчители и блазнители и метежници, които не само сами не живеят добре, но и на другите не позволяват това. Те се хвалят с телесна сила и се мислят за праведни. И с множество войници и с много коне и с оръжие се правят силни, а не се уповават на божията воля."[20] В тези думи на писателя прозира господствуващата роля на богатите

---

[15] Срв. А. МИЛЕВ, Климент Охридски, С., 1955, с. 75, § XXI. В случая авторът използува един библейски текст (Йов, 31, 32), което е обичайно за църковните писатели, но от това не следва, че трябва да се отрече фактът, че такива бедни люде се срещали в епархията на Климент в Македония.

[16] От по-новата литература за града срв. К. МИЯТЕВ, Славянский город в средневековой Болгарии, Byzantinoslavica, X, 2, 1949, с. 259—268; Д. АНГЕЛОВ, Към въпроса за средновековния български град, Археология, II, 1960, кн. 3, с. 9—23.

[17] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Робството в средновековна България, Ист. пр., II, 1945/46, кн. 2, с. 129—156.

[18] Текстът на Еклогата у С. С. БОБЧЕВ, Старобългарски правни паметници, София, 1903, с. 118 сл.

[19] Върху творчеството на този писател пръв обръща внимание руският учен А. И. СОБОЛЕВСКИЙ, Слова Петра черноризеца, СПб., 1909 г., който го идентифицира с българския цар Петър и публикува някои слова от него. Нови слова обиародват Б. АНГЕЛОВ в книгата си „Из старата българска, руска и сръбска литература", София, 1958, с. 51. Обстоен анализ на писанията на Петър Черноризец прави Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 18—30, като приема догадката на Соболевски, че под това име се крие българският владетел Петър.

[20] Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 24.

и силни български боляри, които се опирали на силата на оръжието и така налагали своята власт и воля. Главна цел на тази болярска аристокрация била да печели все повече и повече богатства, да извлича колкото се може повече блага от живота. Срещу нейната прекомерна алчност са насочени пак думите на споменатия Черноризец Петър в една друга негова творба, позната под наслова „Слово за превратността". „Каква полза нам, които искаме милост тук, а нямаме смирение в душата, нито сили в тялото за унищожение на злите плътски сили? Но ще кажеш, че всичко е добро в тоя живот и сладко, и красиво? Ей добре рече, твърде добро е всичко в тоя живот. Богатство и сан, красота и имане, и храна, и одежда, и хитрост. Власт, злато и сребро, скот, пасбище и земя и села и лозя. И още кажи след това какво още добро може да се пожелае. И аз ще кажа, добро е това, но малко е. [21]

Начело на болярската аристокрация стоял през X век върховният владетел — царят, в чиито ръце била съсредоточена законодателна, съдебна и военна власт.[22] Под негово непосредствено разпореждане се намирала държавната хазна, което му давало големи приходи.[23] При войни и нахлувания в чужда територия една шеста от завладяната плячка се падала нему.[24] В негова полза отивала и по-голямата част от трибута, плащан от победените държави. Благодарение на богатствата, които се струпвали в двореца от всички страни, там царял охолен и блестящ живот, който бил в рязък контраст с живота на бедните селяни. Интересно свидетелство за това се съдържа в Шестоднева на българския писател от X век Йоан Екзарх, който описва картинно пищната обстановка в царския двор и богатите одежди на владетеля и болярите. Заедно с това той разкрива изумлението на бедния и прост селянин, дошъл на посещение в Преслав и свикнал да гледа само прости, покрити със слама хижи.[25]

На второ място след царя по власт и богатства идвали болярите, които през X век се делели на две категории — големи (велики) и малки. Първите от тях били едри поземлени собственици, заемали централни служби в управлението и участвували в свиканията от владетеля дворцов съвет, където се решавали важни държавни въпроси. „Малките боляри" имали вероятно по-ограничени имения и по-низши длъжности, но все пак в сравнение с обикновеното население по селата и градовете били привилегировано съ-

словие. Главно богатство на болярството и основа на икономическата му и политическата му мощ била земята.[26]

При това болярите разполагали не само със земя, но и със зависими люде, които я обработвали и плащали данъци. Благодарение на своите многобройни приходи болярите могли да живеят охолно и спокойно. Те били именно ония богаташи, за които загатва Козма в своята Беседа, като ги кори, че поради своето безумие се държели надменно със сиромасите.[27] Те са били онези хора, които пак по думите на Козма имали в своите домове много религиозни книги, но не ги давали на другите, за да се поучат от тях, а предпочитали да ги оставят да плесенясат и да станат храна на червеите. [28]

Наред с болярството важна роля в България през X век играело и висшето духовенство (митрополити и епископи). Глава на висшето духовенство бил архиепископът в Преслав, който през 927 г. получил признатата му от Византия титла „патриарх".

Висшето духовенство било създадено като ново съсловие в България непосредствено след покръстването (865 г.) и още то-

---

[21] Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 25.

[22] За положението и функциите на владетеля в Първата българска държава срв. М. АНДРЕЕВ — Д. АНГЕЛОВ, История на българската държава и право, с. 75, 98.

[23] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Приходи на средновековната българска държава, Ист. пр., II, 1945/46, кн. 4—5, с. 385—411.

[24] Така гласи чл. 3 от Закона за съдене на хората (срв. В. ГАНЕВ, Законъ соудный людьмъ, с. 204).

[25] Срв. превода и тълкуването на съответния текст от Шестоднева у Н. МАВРОДИНОВ, Описанието на Преслав в Шестоднева на Йоан Екзарх, Ист. пр., XI, 1955, кн. 3, с. 66 сл. Вж. и К. МИЯТЕВ, Два поетически фрагмента у Йоан Екзарх като исторически извори, Археология, I, 1959, кн. 1—2, с. 9 сл.

[26] Срв. за болярите статията на Ю. ТРИФОНОВ, Към въпроса за старобългарското болярство, СпБАН, XXVI, 1923, с. 24 сл.; В. ЗЛАТАРСКИ. Кои са били вътрешни и външни боляри, Унив. сборник в чест на С. С. Бобчев, София, 1921, с. 45 сл.; СТР. ЛИШЕВ, Нови данни за феодалните отношения в България през X век, ИИБИ, VI, 1956, с. 427 сл.; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 99; М. АНДРЕЕВ — Д. АНГЕЛОВ, История на българската държава и право, с. 99.

[27] КОЗМА, Беседа, с. 69, 9 сл.

[28] Пак там, с. 72, 3 сл.

гава то получило по подобие на висшия клир във Византия значителни правни и социални привилегии. Според Номоканона (Кърмчая книга), въведен в България като официален правен сборник наскоро след 865 г., постановявало се да се оказват на архиепископа, митрополитите и епископите от страна на областните управители „високи и всякакви почести", тъй като те били „служители божии и приемници на Христовите апостоли".[29] В беседата на Козма представителите на висшия клир са назовавани с прозвището „старейшини на пастирите", които управляват „божиите люде" и се грижат за „повереното им стадо".[30] В какво се е свеждало това управление за людете, Козма не споменава, но от сведения, съдържащи се предимно в Номоканона и Закона за съдене на хората, се вижда, че висшите духовници разполагали преди всичко със значителна правораздавна и административна власт. Те следели за поведението на поверените им хора, намесвали се в техния личен живот и имали право съгласно с църковните канони да налагат наказания за постъпки, считани като нарушения на християнския морал и закон. Епископите и митрополитите имали право да се намесват дори при разрешаването на такива въпроси, които по същество подлежали на разглеждане от светски съдилища, и със своето влияние започнали в известни случаи да изместват органите на светската правораздавна и административна власт. Ярко свидетелство за това намираме в отделни разпоредби от Закона за съдене на хората.

Освен със своята правна и административна власт представителите на висшия клир се отличавали и със своето привилегировано имуществено положение, с многобройните си богатства и доходи. Доходи получавали митрополитите и епископите преди всичко благодарение на различните данъци, такси и глоби, които им били плащани по силата на установеното канонично право било от миряните, било от низшето духовенство. Главният данък, даван от цялото население на страната, бил тъй нар. каноникон, който се свеждал в различни продукти и селскостопански произведения.[31] Специална такса била получавана от митрополитите и епископите при сключване на бракове. Немалки приходи под форма на такси и дарения вземали висшите духовници и във връзка с други църковни обреди и обичаи (при кръщение, при погребение, при молебени, водосвети и пр.). Отделна такса получавали епископите и

митрополитите при ръкополагане на свещеници. Добър приход за висшия клир били честите глоби, налагани поради нарушение на църковни правила, за обида, нанесена на духовните власти, и т. н. [32] За различните доходи на висшето духовенство, придобивани под форма на данъци, такси и глоби, се съдържат постановления в Номоканона, който, както вече се отбеляза, бил възприет под названието „Кръмчая книга" като официален правен сборник за уреждане положението на българската църква и нейните представители.

Друг важен извор за доходи на висшето духовенство била земята. По подобие на болярите епископите и митрополитите се превърнали постепенно в богати земевладелци. Това станало най-вече чрез дарения от страна на отделни богати лица, които още приживе или при смъртта си завещавали имотите си в полза на църквата. За тази практика свидетелствува една наредба в Кръмчаята, която гласи: „Ако се остави на църквата или на манастира цялото наследство (на миряните) или села, или нещо подобно, то всичко да вземе манастирът или църквата."[33] Щедри дарения били правени от страна на болярите и най-вече на владетеля, който не жалел средства, за да подчертае религиозната си ревност. Известен е примерът с Климент, изпратен от княз Борис за епископ на областта Кутмичевица (в днешна Македония). По нареждане на княза жителите на цялата област трябвало да приемат Климент „с почит, да му предоставят преизобилно и щедро всичко, да го удостояват с дарове и чрез видимите неща да разгласят между всички съкровището на любовта, което е вложено в душата". Сам Борис му подарил три къщи в град Девол и места за почивка около Охрид и Главиница.[34] По примера на Борис със своята щедрост към вис-

---

[29] Срв. М. АНДРЕЕВ — Д. АНГЕЛОВ, История на българската държава и право, с. 93.

[30] Д. АНГЕЛОВ, Презвитер Козма, с. 27.

[31] За каноникона става дума във втората грамота на Василий II за Охридската архиепископия (срв. Й. ИВАНОВ, Български старини, с. 560 ; у Д. ЦУХЛЕВ, История на българската църква, I, с. 504, той е смесен неправилно с димнината (капникон).

[32] Д. ЦУХЛЕВ, История на българската църква, I, с. 506.

[33] Срв. печатната Кръмчая, с. 368; Д. ЦУХЛЕВ, п. с., I, с. 503.

[34] Срв. А. МИЛЕВ, Климент Охридски, с. 71, § XVII.

шето духовенство се отличавали и неговите приемници Симеон и Петър.

Освен чрез дарения от страна на отделни лица и главно на владетеля митрополитите и епископите имали възможност да увеличават църковните имущества чрез конфискацията на земи, чиито притежатели били обвинявани в езичество. Изрично постановява това чл. 1 от Закона за съдене на хората, който гласи: „Всяко село, в което се вършат езически треби и заклинания, да се отдаде на божия храм заедно с всичките си имоти. Ако ли в това село има господари и те извършват същите обреди и заклинания, да се продадат заедно с всичките си имоти, а цената да се раздаде на бедните.[35] Очевидно този текст на закона, който не е бил заимствуван от византийската Еклога, а е самостоятелно вмъкване на българския компилатор, е бил прилаган на дело, особено през първите години след покръстването, когато езическата вяра била още силна и към нея се придържали и представители на феодалната класа, господари на отделни села. В резултат на неговото прилагане църквата значително увеличила своето имущество и под нейна власт минали цели села заедно с населението си.

Обогатяването на църквата и нейните висши представители — митрополити и епископи — със земя ставало и по други пътища, предвиждани от светските и църковните закони. Така според един текст на славянската Еклога се определя, че ако някой умре, без да остави други наследници освен съпругата си, то тя трябвало да вземе половината от имота му, а останалото трябвало да се даде на църквата и на бедни хора.[36] Според друга разпоредба, съдържаща се в един славянски сборник с правила от църковен характер, който, изглежда, имал приложение в средновековна България, ако се случело цял един род да измре, без да остане наследник, то всички имоти следвало да получи църквата.[37]

По такъв начин, облагоприятствувана от светските и църковните закони и закриляна от владетеля, българската църква в лицето на своите най-висши представители — митрополити и епископи — забогатявала непрестанно и нейните имущества нараствали от година на година. При това по силата на едно старо правило църковните земи се считали за неотчуждаеми. Те можели само да се увеличават, но не и да се намаляват. Освен земи църквата получавала и зависимо население — парици и клирици, които обработ-

вали нейните имущества и плащали данъци на епископа или митрополита. Наличието на зависимо население, подвласно на висшия клир, означавало, че това съсловие в средновековна България било не само едър земевладелец, но и феодален господар по подобие на болярите.

Наред с висшето духовенство до голямо благосъстояние достигнали през X век и някои манастири. Монашеството било създадено в България наскоро след покръстването. При Борис били построени първите манастири и били полагани големи грижи за отделилите се от света и предадени на молитви „черни братя". Броят на монасите се увеличил при Борисовия приемник Симеон, за да достигне вече до една внушителна цифра по времето на Петър.[38] Тогава били построени редица нови манастири главно в Западна и Югозападна България около градовете Охрид, Скопие, Битоля и др. Тогава се подвизавал в „Рилската пустиня" и създал там свой манастир най-известният отшелник и организатор на монашеския живот Иван Рилски (починал през 946 г.).[39] По примера на византийските мо-

---

[35] Текст и превод у В. ГАНЕВ, Законъ сѹдныи людьмъ, с. 163 сл.; М. АНДРЕЕВ — Д. АНГЕЛОВ, История на българската държава и право, с. 93. На християнската църква било дадено вероятно и правото да конфискува и езическите капища и да ги превръща в свои храмове. Предполага се, че дворцовата църква в Плиска е била вероятно първоначално езическа сграда (срв. К. ШКОРПИЛ, Постройки в Абобском укреплении, ИРАИК, София, 1905, с. 90—91).

[36] Срв. тит. 7, гл. 2 (текст у С. БОБЧЕВ, Старобългарски правни паметници, София, 1903, с. 130).

[37] Текстът гласи: аще весь родъ ѹмреть и мѣсто ѡстанеть нѣкѣ и лозе да есть цр҃кви. Употребата на думата „лозе" свидетелствува за българския характер на сборника, който е бил познат под името на Василий Велики. Издаден от V. IAGIČ в статията му Sitni gradja za crkveno pravo, Starine, VI, 1874, с. 139 сл.

[38] Срв. подробно изложение за монашеството през време на този български цар Д. ЦУХЛЕВ, История на българската църква, I, с. 510 сл. Там са изброени и редицата манастири, които били построени тогава. За силното развитие на монашеството през цар Петрово време вж. и D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 102. сл.

[39] Срв. за неговия живот и дейност книгата на И. ДУЙЧЕВ, Рилският светец, София, 1947, в която покрай многобройния и ценен фактически материал е дадена една твърде идеализирана картина за същината и ролята на монашеството в средновековна България.

наси и българските монаси започнали да си създават специални устави (типика) за организирането на своите манастири. При това пак по примера на Византия редица български манастири, щедро одарявани от царя и от други богати лица, започнали да придобиват големи имения и да си издействуват различни социални и правни привилегии. За това свидетелствува Беседата на презвитер Козма. От неговия разказ личи, че сред монашеското съсловие се очертавала една група от богати и охолни лица, които живеели като светски хора и които по думите на българския писател вършели „насилия над немощните люде".[40] Това са били несъмнено такива монаси, чиито манастири притежавали едри поземлени владения, обработвани от зависимо население. Тези разбогатели люде калугери, както отбелязва Козма, не живеели в манастирите, а си строели другаде своите жилища. Те не изпълнявали своите задължения, за които били дали обет, а предпочитали да се занимават с разни сделки — да купуват, да продават и да уреждат своите поземлени владения от ниви и села в тях („прикупи и искупи мнози и стяжанїа нивам и селом строят).[41] Очевидно в случая става дума за забогатяла върхушка сред монашеството, която имала под своята власт вече отделни села по подобие на висшите духовници и болярите. Тези монаси притежавали много пари и били обхванати от истинска алчност за печалби. Това дало основание за укори не само на презвитер Козма, но и на известния рилски отшелник и проповедник Иван Рилски. В своя „Завет", оставен на монасите от неговия манастир, той между другото ги предупреждава: „Много се пазете от змията на сребролюбието, защото сребролюбието е корен на всички злини."[42]

Превръщането на представителите на висшия клир и на редица монаси в привилегирован слой имало като последица създаването на значително имуществено разслоение сред хората на църквата. Докато на единия полюс стояли облагодетелствувани и богати лица с много имоти, със зависимо население, с разнообразни доходи в натура и в пари, на другия се намирали малоимотни и бедни свещеници и монаси. Имущественото разслоение било придружено и от социално-правни контрасти. Богатата църковна върхушка се превърнала в част от господствуващата класа с всички нейни права и привилегии, докато бедните свещеници и калугери стояли вън от тази класа и по своето положение се приближавали до обик-

новените поданици на държавата. В административно отношение представителите на низшия клир изцяло зависели от архиепископа, митрополитите и епископите. Те им плащали, както вече се отбеляза, специален данък (каноникон), такси за ръкополагането си, а в някои случаи и рушвети (мъзда). Някои от свещениците се били превърнали вече и във феодално зависими люде, които служели при тежки условия на своя църковен господар. Това били споменатите вече клирици (οἱ κληρικοί), които, както личи от грамотите на византийския император Василий II, имало в България още по времето на Петър и Самуил. Естествено тези хора не могли да хранят добри чувства спрямо митрополитите и епископите и били готови да се увлекат от еретически възгледи.

Задоволени и преситени материално, много епископи и митрополити започнали да живеят в охолство и разкош, без да мислят вече за своите задължения. За тях било важно само едно — да вземат, както ги кори Козма, „мляко и вълна от овцете“,[43] т. е. да печелят от подчиненото им население, да ограбват неговия труд. Леност, чревоугодие, пиянство, алчност за пари и имоти — всичко това станало втора природа за част от висшите духовници. Силно разпространение получило подкупничеството и практиката да се ръкополагат свещеници, епископи и митрополити срещу даване на рушвет (по мьздѣ).[44]

Охолният и преситен живот принизил духовните интереси на клира. Някога, през първите години след покръстването, висшият клир на младата българска църква стоял все още на своя пост и изтъкнати негови представители, като Климент Охридски, Константин Преславски, Йоан Екзарх и др., развивали голяма проповедническа литературна дейност — пишели книги, произнасяли

---

[40] КОЗМА, Беседа, с. 52, 6 сл.

[41] КОЗМА, Беседа, с. 56, 1 сл. Според КИСЕЛКОВ, Презвитер Козма, с. 70, под думата „село“ се подразбира „ливада“. По-точно е тълкуването на СТР. ЛИШЕВ, За стоковото производство във феодална България, София, 1957, с. 37, че „село“ тук означава село в сегашния смисъл на думата.

[42] Срв. съответния текст на завета у Й. ИВАНОВ, Св. Иван Рилски и неговият манастир, София, 1917, с. 138.

[43] КОЗМА, Беседа, с. 74, 26 сл.

[44] Пак там, с. 75, 22.

беседи. Господствуващо тогава било убеждението, че главна задача на духовника е да учи и просвещава „Поповн чьто есть нно дѣло развѣ оученьа?“ (Каква друга работа има попът освен да учи?) — говорел Черноризец Дукс на Йоан Екзарх. С течение на времето обаче, както личи от Беседата на Козма, това било забравено. Стремежът към лек живот притъпил интересите към пастирската служба и създавал лениви и бездейни свещеници. И това било според Козма главната причина за пораждането на разни ереси. „А откъде идат тези вълци — злите псета — еретическите учения? — провиква се той в края на своята Беседа. — Не е ли от леността и невежеството на пастирите? Откъде са разбойниците и крадците, сиреч греховете и неправдите? Не е ли това,че епископите не поучават? Но как да се изпълнява божието слово от човек, който е прост и не познава закона и който става повечето пъти законодател чрез подкуп, който е второ идоложертвие?“[45]

С ярки краски рисува Козма и развалата сред монашеството.[46] От неговите думи се добива впечатлението, че през разглеждания период монашеството в България било масово явление и че манастирите били привлекателно място за много хора, тъй като калугерите, скрити под черното расо, били освободени от редица задължения към държавата: не плащали данъци, не работели ангарии, не отивали във войската. В манастирите бягали преди всичко бедни хора, които не били в състояние да се грижат повече за дом и семейство и търсели там възможност да починат и да се нахранят. Козма е особено недоволен от тези „лъжемонаси“ и отправя остри укори срещу тях: „Ако ли някой, като бяга от немотията, отива в манастир. . . , той не търси там божията любов и не отива там, защото иска да послугува на бога, а защото иска да почива и да угажда на корема си.Такъв се отрича от вярата си и е по-лош от езичника, както рече апостолът, и става причина за много клетви.“[47] Наред с бедните хора в манастирите отивали и някои по-състоятелни, които били склонни към лентяйство и авантюристичен живот. Едни от тях, както казва авторът на Беседата, се затваряли в килията и там си живеели, „гоейки се като свиня в кочина“[48] или пък започвали да се занимават с разни сделки и покупко-продажби.[49] Други пък, като им омръзнело да стоят в манастирите, тръгвали да пътешествуват в Рим и Ерусалим и след това се прибирали в къщите си, за да разправят видено и чуто и да разнасят разни интересни книж-

ки.[50] Имало най-сетне и такива, които напускали манастира, понеже там имало „много моления и трудове“, и тръгвали от град на град, за да ядат „чуждия хляб“ и да следят къде стават угощения, понеже били „слуги на корема си, а не на бога“.[51]

Особено охолно, несмущавано и весело живеели онези монаси, чиито манастири притежавали големи имения и зависими люде. За тях четем в Беседата следното описание: „Има пък други бесни на думи, които се противят на Писанието. Като искат да живеят по своя воля, построяват си други жилища, като оставят своите [близки] без причина, и там узаконяват своите навици. Искат с това да се прославят на земята, което и става. А като се обогатят тялом, а не духом, заживяват по старому. Те се завръщат [към първите си привички], както свинята към тинята според Писанието. Гиздят се с облекло и се перчат със своята свита от конници, която върви след тях. И кой от тези, които мислят добре, не ще се натъжи, когато ги види така да вършат? И при все че са такива, повече укоряват нас, които пишем това, а не себе си. А кой ще разкаже насилията, които извършват над немощните? Макар и да прочитат книги за закона и устава на монашествуването, сами вършат някои простъпки и дела противозаконни.

А за храната и веселбите им и за подобни неща — продължава Козма — невъзможно е да се говори, защото на трапезата си имат много и различни неща, както богатите, които живеят светски. Вдигат голяма врява и ту се обиждат, ту се сприятеляват — не по закона. Щом престанат да се карат, отдават се на пиянство, като се сприятеляват в името на виното, а не на бога. Ала приятелството със света е вражда против бога, както рече апостолът.“ „Заради

---

[45] КОЗМА, Беседа, с. 75, 22.

[46] Срв. за този упадък на монашеството и за неговия паразитен живот доброто изложение у И. КЛИНЧАРОВ, Поп Богомил и неговото време, с. 117 сл.; Д. АНГЕЛОВ, Презвитер Козма, с. 31 сл. Въпреки стремежа си да идеализира българската църква през средновековието на този упадък обръща внимание и Д. ЦУХЛЕВ, История на българската църква, I, с. 645 сл.

[47] КОЗМА, Беседа, с. 47, 12 сл.

[48] Пак там, с. 55, 11.

[49] Вж. по-горе, с. 80.

[50] КОЗМА, Беседа, с. 43, 3.

[51] Пак там, с. 47, 1.

тях — заключава авторът на Беседата — добрите и законните монаси се ненавиждат от хората."[52]

Наред с всички видове лоши монаси — лентяи, скитници, просяци и охолни богаташи, в българските манастири имало, ако се вярва на думите на Козма, и добри калугери, достойни за своя сан: „Зная — казва той — и други отци, които наистина подобава да наречем монаси. Дори погледът им показва, че са ангели божи. Думите им са като светлина за душата, а те са като небесни ангели по планините и живеят също като тях. Непрестанно славят бога, не се грижат да натрупат богатства, нито се красят с блестящи одежди."[53] По всичко изглежда обаче, че броят на тези „небесни ангели" не ще да е бил твърде голям и че монашеското съсловие, тъй както ни го описва Козма, представлявало през разглеждания период една разбогатяла се съставка от българското общество, показваща склонност към недъзи и пороци. Заедно с това отделни манастири били центрове на потисничество над зависими селяни, от чийто труд се ползували местните монаси и над които, както сочи Козма, те вършели разни насилия.

Не е чудно, че при това положение хората ненавиждали монасите и мразели дори и „добрите и законните", тъй като пред очите им били действията и животът на монашеското съсловие в неговата цялост, а не само в лицето на отделни негови представители.

Църковно-феодалната идеология в България през X век и борбата срещу нея

Наличието на силна феодална класа в България през X век, която държала в свои ръце големи богатства и имала решаваща дума в политическия и духовния живот, било свързано с изграждането и разпространяването на една официална идеология, на една система от мисли и възгледи, която да защищава нейните интереси. „Във всяка епоха — отбелязва Ф. Енгелс — мислите на господствуващата класа са господствуващи мисли. Това значи, че тази класа, която представлява господствуващата МАТЕРИАЛНА сила в

обществото, е същевременно и негова господствуваща ДУХОВНА сила."[1]

Това господство на феодалната класа се осъществявало на дело чрез висшето духовенство, което било едновременно част от тази класа и заедно с това носител на определена система от схващания, на една религиозна идеология, която проникнала във всички области на живота. Благодарение на проповедите на църквата сред българското общество от втората половина на IX век, след покръстването, започнал да се внедрява нов светоглед, който постепенно се наложил и станал официален. Трябва да се отбележи, че така било не само в България, но и в други страни през средновековието, където духовенството играело ръководна роля. На това обстоятелство обръща внимание Ф. Енгелс. „Мирогледът на средните векове — бележи той — беше предимно теологически. Църквата с нейното феодално земевладение служеше като реална връзка между различните страни. Феодалната организация на църквата осветяваше с религията светския феодален строй. . . юриспруденцията, естествознанието, философията — цялото съдържание на тези науки се привеждаше в съответствие с учението на църквата." „Догмите на църквата — отбелязва в друг свой труд Ф. Енгелс — бяха същевременно и политически аксиоми. . . Това върховно господство на богословието във всички области на умствената дейност беше същевременно необходима последица от това, че църквата се явяваше най-висшето обобщение и санкция на съществуващия феодален строй."[2]

Създадената и разпространявана от църквата господствуваща идеология в България в края на IX и началото на X век имала за своето време редица положителни черти. Благодарение на тази идеология станало възможно да се укрепи в значителна степен вътрешното единство на държавата и да се поставят основите на една самобитна, славянобългарска литература и култура чрез школите в Охрид и Преслав,дело на Кирило-Методиевите ученици Климент и Наум. В резултат на наложилия се църковно-православен

---

[52] КОЗМА, Беседа, с. 52, 6 сл.

[53] Пак там, с. 56, 21.

[1] К. МАРКС — Ф. ЭНГЕЛЬС, Соч., III, с. 45.

[2] К. МАРКС — Ф. ЭНГЕЛЬС, Соч., VII, с. 36.

светоглед, който отхвърлял езическите вярвания, се създали необходимите условия за пълно премахване на все още неизживени различия между прабългари и славяни и в такъв смисъл — за създаването на по-здрава спойка на оформилата се през IX—X век славянобългарска народност. В това отношение ролята на християнството е била благотворна. И най-сетне благодарение на църковно-феодалната идеология, която в голяма степен била изградена под влиянието на съседна Византия, станало възможно в нашата страна да проникнат и да намерят разпространение редица ценни и значителни за своето време постижения на византийската култура (в областта на науката, на литературата, на изкуството, на правото и пр.). Това са важни и безспорно положителни за своето време отражения от изграждането на официалния църковно-феодален светоглед в средновековна България.[3]

Едновременно с тези положителни страни, които съдействували в своята съвкупност в благоприятен смисъл за развитието на българската държава и култура през разглеждания период, църковно-феодалната идеология съдържала и такива черти, които имали ограничен, класов характер и били предназначени за укрепване на властта на господствуващите слоеве. Този класов характер на църковно-феодалната идеология е отразен ясно в писанията и проповедите на най-изтъкнатите църковни писатели от IX—X век, като Климент Охридски, епископ Константин, Йоан Екзарх, презвитер Козма и др. Той е намерил израз и в съдържанието на няколкото богословски сборника, преведени от гръцки на български по време на цар Симеон (893—927 г.)[4]

Една от главните цели била да се внуши на хората мисълта, че светът е дело на божията премъдрост и представлява съвършена творба. Тази мисъл е прокарана в преведеното от Йоан Екзарх съчинение на византийския богослов Йоан Дамаскин под наслов „Богословие“ (или „Небеса“).[5] Там сътворението се окачествява като „прекрасна творба на бога“. Подобни възгледи изпълват и другото преведено пак от Йоан Екзарх популярно византийско произведение, познато под заглавието „Шестоднев“[6]. Опрян на библейския разказ, авторът има за цел да възхвали бога като създател на един съвършен свят и да обори всички онези, които отричали това. Цялото съдържание на Шестоднева е пропито с възторг към небесния отец-създател, който бил направил всичко на

небето и на земята по най-добър и правилен начин. Особено интересен е уводът на Шестоднева поради това, че той не е превод, а оригинална част, съставена от самия Йоан Екзарх. С жив и емоционален език авторът описва дивната творба на господ, който съградил света като изкусен майстор, но без всякакви сечива, а само със своята воля. Небе, морета, реки, гори, растения — всичко това, отбелязва Йоан Екзарх, ни изпълва с умиление пред небесния творец, пред неговата сила и градивна мощ.

Върху сътворението на света като чудодейно божие дело се спира и епископ Климент в едно от своите поучителни слова.[7] Изобщо мисълта, че вселената е създадена от бога и че всичко в нея е прекрасно, била непрестанно подчертавана в църковните проповеди през IX—X век. Тя била едно от основните положения на християнската религия и чрез нея били оборвани всякакви опити да се хвърли сянка от съмнение върху градивната сила на твореца и върху съвършенството на създадения от него свят.

Като подчертавали, че вселената е прекрасно божие дело, българските църковни писатели от IX—X век развивали при това гледището, че в нея цари строго установен ред и е налице определена йерархия на господствуващи и подчинени, която се спазва

---

[3] Срв. във връзка с така поставените въпроси История на България, I, с. 96; Е. ГЕСРГИЕВ, Разцветът на българската литература в IX—X век, София, 1962, с. 1—13; Д. АНГЕЛОВ, Българската народност и делото на Климент Схридски (Климент Охридски, Сборник от статии по случай 1050 г. от смъртта му, София, 1966, с. 7—24).

[4] Общо за литературата в края на IX и началото на X век срв. П. ДИНЕКОВ, Стара българска литература, I, София, 1950; В. КИСЕЛКОВ, Проуки и очерти по старобългарска литература, София, 1956.

[5] Срв. изданието под наслов „Богословие Святого Йоанна Дамаскина в переводе Иоанна Экзарха Болгарского. По хартейному списку Моск. синод. библиотеки, Москва, 1878. Извадки на новобългарски превод у Ц. КРИСТАНОВ — И. ДУЙЧЕВ, Естествознанието в средновековна България, София, 1954, с. 59 сл. За най-важната литература върху него пак там, с. 56.

[6] Срв. изданието под наслов „Шестоднев", составленный Иоанном Экзархом Болгарским, По хартейному списку Моск. синод. библиотеки 1263 г., Москва, 1879. Библиографски посочвания у Ц. КРИСТАНОВ — И. ДУЙЧЕВ, п. с., с. 57. Извадки на новобългарски пак там, с. 93 сл. Ново критично издание на „Шестоднева" от R. AITZETMÜLLER, Das Hexameron des Exarchen Johannes, I, Graz, 1958, II, 1960.

[7] Срв. А. П. ЛАВРОВ, Климент, с. 5.

точно. Такава йерархия имало, учели те, в небесния мир, където главен разпоредник бил бог, а нему се повинували хилядите ангели заедно със своите началници (архангели). Такава йерархия имало и между небесните светила. Там най-главно било слънцето, а нему подчинена била луната. Върху ръководната роля на бога и подчинената роля на ангелите се спира обстойно Климент Охридски в едно свое поучително слово за възхвала на архангелите Гавраил и Михаил.[8] В него българският писател говори най-напред за отделните чинове ангели, които слугували при бога, и за различните поръчения, дадени им за изпълнение. След това той разказва за печалната съдба на един непокорник между тях, който пожелал да се възпротиви на небесния творец. В случая Климент има пред вид известния мит за бунтуващия се срещу бога Сатанаил.[9] За своята дързост той бил свален от небето заедно с цялото си войнство и лишен от своя сан. Това станало с помощта на архангел Михаил, който провел божието решение да накаже престъпника и проявил така своята голяма ревност и любов. Заключението на Климент е: „Такава ревност трябва да имате и вие към господ, своя творец, като всеки стои на мястото си и изпълнява закона." Смисълът на това заключение е ясен: както в небесния мир, така и тук, на земята, трябва да цари ред и подчиненост, тъй като в противен случай ще последва възмездие. В случая религиозното поучително слово на българския духовник служело за утвърждаване на съществуващия обществен строй и за доказване на необходимостта от послушание пред властниците.

Внушения, че трябва да се спазва законът и да се изпълняват наредбите, са прокарани и в поучителните слова на епископ Константин. Особено характерно е заключението на неговата 43 беседа: „Така, както ви уча, братя, [да правите] всяка неделя, ако не всеки ден поради предстоящата работа на вашия властел, защото тогава ще бъдем по-добре и ще ни бъде дадена по-голяма награда, когато и властелската работа изкараме докрай, и божията служба изпълним."[10]

Мисълта да се утвърди строят и да се накарат хората да се подчиняват е прокарана образно и в един пасаж на Богословието на Йоан Екзарх. Това съчинение, както се каза, било преведено от гръцки език и в него се излагат богословските схващания относно устройството на вселената като божие творение. По въпроса за

слънцето и луната в него четем: „Трябва да се знае, че луната се осветява от слънцето не защото бог не е могъл да ѝ даде отделна светлина, но за да бъдат вложени във вселената отношения на ред на властелин и подчинен, да се поучим и ние сами в себе си да бъдем обществено отзивчиви и да въздаваме и да се подчиняваме първом на създателя и твореца бог и владетеля, а подир това и на онези, които ни са поставени от него за князе. И не трябва да се пита защо този владее, а аз не владея, а трябва да се приема всичко, дошло от бога, с възхвала и благоразумие."[11] Особено характерни са последните думи от цитирания текст. В тях се подчертава мисълта, че земната власт произхожда от бога и че никой няма право да се обявява срещу господството на поставения от небето княз.

На задачата да се внуши уважение към властниците са отделени и редица пасажи от Шестоднева. Заслужава внимание преди всичко описанието на царския дворец в Преслав, вмъкнато от Йоан Екзарх като оригинална част от Шестото слово. Като говори за разкошните палати, украсени с мрамор и злато, и за бляскавите одежди на царя и на болярите, предизвикващи изумление у бедния селянин, проникнал до такава дивна гледка, българският писател иска да подчертае неизмеримата висота на земната власт и да посочи пред всички, че тя трябва да се почита и слуша. Други пасажи на Шестоднева имат за цел да възвеличат ролята и значението на владетеля. Много типично в това отношение е едно сравнение, което се прави между „ума" като най-висша проява на човека и „царя".[12]

Ярка защита на земната власт и властниците е прокарана в Беседата на презвитер Козма. Опрян на цитати от евангелията и Библията и полемизирайки с еретиците, които проповядвали непод-

---

[8] Текст у Б. АНГЕЛОВ и М. ГЕНОВ, Стара българска литература, II, с. 60—67.

[9] Срв. за това по-долу, с. 170.

[10] Срв. текста на тази беседа у V. IAGIČ, Nedejljna propovedanja Kontantina prezvitjera bugarskago po starosrpskom rukopisu XIII vieka, Starine, sV, 1873, с. 34.

[11] Богословие Йоанна Дамаскина, с. 146.

[12] Срв. превода на този пасаж у Ц. КРИСТАНОВ — И. ДУЙЧЕВ, Естествознанието в средновековна България, с. 145.

чинение, българският писател заявява, че „царете и болярите са сътворени от Бога“ (цр҃н и боларе бм̃ соуть оучинени)[13] и че никой няма право да се опълчва срещу тях. „Послушайте — обръща се той към читателите си — какво казва божията премъдрост: чрез мене царете царуват и повелителите в мене управляват земята. Богоотецът Давид пък учи да се молим на бога и царя, като казваме: „Господи,спаси царя и ни изслушай в онзи ден, в който те призовем.“[14] Продължавайки в този дух, Козма дава извадки от посланието на Петър, където се казва: „Покорявайте се на всеки човек заради господа, било на царя като човек с най-голяма власт, било на човеци като на такива, които са изпратени от него. . . Роби , със страх се покорявайте за всичко на господарите, не само на прозорливите, но и на злите.“[15] След това Козма се спира на посланията на Павел до разни християнски общини и цитира изказаната от него мисъл: „Всеки човек да се покорява на властниците. Няма властници, които да не са от бога, защото властниците са създадени от бога.“[16] В края на дългата си защита на земната власт като богоустановена Козма заключава: „Това са поучения на светите апостоли, това е заповед господня. Затова, ако някой учи другояче, дори ангел да бъде, да бъде проклет според апостолското слово.“[17]

Една от главните задачи на църквата, предназначена за укрепване на строя и за притъпяване на острите социални противоречия, каквито изпълвали българското общество през X век, била да посочи, че различията между богати и бедни са естествено явление и че богатството само по себе си не представлява никакво зло, стига да не се злоупотребява с него и то да не бъде единствена цел в живота. Тази мисъл е прокарана например в споменатото вече съчинение на Черноризец Петър „Слово за превратността“. Там между другото четем, че „власт, злато и сребро, скот, пасбище и земя и села и лози“ са нещо добро, но те не са достатъчни („добро то есть, но в малѣ есть“). Интересни разсъждения за богатите и богатствата в духа на църковното гледище намираме в беседите на Константин Преславски. Не трябва да бъдем „мъздоименници“, които търсят земни съкровища, поучава той в една от тях своите слушатели, но заедно с това добавя: „Не е зло нещо богатството за тия, които си служат с него добре, нито пък нищетата е люта.“[18] Богатството — развива той в една друга беседа мисълта, — както

всички неща, се дава от бога („и отъ него подано бысть").[19] Ще рече, този, който е богат, означава, че върху него се е спряло божието благоволение. Подобна мисъл е прокарана под форма на въпрос в Симеоновия сборник, познат в руския превод от 1073 г. Там се запитва защо Аврам забогатял, а Яков изпитвал нужда за хляб — нима не бил и той праведен" (не бѣ ли правьдень сы и онъ?).[20] Официалното църковно гледище следователно свързвало понятията „богат" и „праведен" и считало, че обичта на бога се изразява в това, че той снабдява праведника щедро с материални блага. Този възглед господствувал в старозаветните книги, той залегнал и в нашата средновековна книжнина с предназначението да се оправдае имущественото неравенство, като се посочи, че богатите хора са божии любимци.

Твърде разпространено схващане, което се прокарвало в религиозните беседи и поучения и което водело до оправдание на социалните противоречия и до притъпяване на борбата срещу тях, било схващането, че нещастията на хората произлизат от това, че първият човек Адам съгрешил и нарушил божията воля, като ял от забранения плод. На това се дължели всички беди, които сполетяват човечеството, оттам са всички пороци, които навлизат в човешката душа и я тласкат към престъпления. Подобни мисли за гибелната роля от прегрешението в рая като първоизвор на всички злини са развити обширно в едно от поучителните слова на Климент Охридски. Поради греха на Адам, учи българският писател многобройните си слушатели, са навлезли в човешкия живот тъгите, страстта, смъртта, оттам са всички дяволски пороци и прояви, като братоненавиждане, клевета, гневене, кражба, раз-

---

[13] КОЗМА, Беседа, с. 35, 16.

[14] КОЗМА, Беседа, с. 36, 14 сл.

[15] Пак там.

[16] Пак там, с. 37, 13 сл.

[17] Пак там, с. 38, 7 сл.

[18] ЕП. КОНСТАНТИН, 36 беседа, с. 405.

[19] Пак там, 39 беседа, с. 421.

[20] Изборник Великого княза Святослава, с. 184. Срв. също Симеоновия сборник по преписа от 1076 г., където се отбелязва, че „богат без порок е блажен" (по изданието на В. ШИМАНОВСКИ, К истории древнерусских говоров, Варшава, 1887, с. 59).

бойничество, убийства, лъжи и пр.[21] Ако първият човек не бил сгрешил и бил слушал бога, той досега щял да продължава да живее мирно и щастливо в рая.

Проповедите на църковните писатели за решаващата роля на прегрешението като първоизвор на всички беди водели неминуемо до отричане на опитите да се дирят корените на социалните неправди и злини в устройството на обществото и да се протестира срещу тях. Това било неправилно и излишно, проповядвали духовниците, тъй като тези неправди и злини идели според религиозната теза като неизбежен резултат от погрешната постъпка на първия човек, прелъстен от Сатаната.

Важна задача на църковните проповеди и писания, която имала за крайна цел укрепване на обществения порядък и възпрепятствуване на всеки опит за съпротива срещу него, била да се докаже, че религиозните догми са истини от последна инстанция и в тях трябва да се вярва безусловно. На тази цел са подчинени голям брой поучителни слова на Климент, епископ Константин, Йоан Екзарх и други български духовници от края на IX и началото на X век. На нея са подчинени редицата преводи на важни теологични съчинения, като Словата на Анастасий Александрийски срещу арианите, Богословието на Йоан Дамаскин, Шестоднева на Василий Велики, Катехизите на Кирил Ерусалимски и пр., които били извършени пак по онова време. Със същата цел били съставени и трите богословски сборника по време на царуването на Симеон (893—927 г.). Цялата тази литература, оригинална или преводна, имала за задача да внуши преди всичко чрез обилие от цитати и примери от „свещените книги" необходимостта да се вярва в основните догми на религията: за сътворението на света от бога, за рождението и превъплъщението на Христос, за неговата спасителна мисия, за възкресението му, за ролята и естеството на св. Троица. Особено много усилия били полагани да се защити православното учение за Троицата, което било силно атакувано от „еретиците" (ариани, павликяни и пр.), а така също и възгледът, че Христос е „богочовек". С оглед на това били съставяни слова и произнасяни проповеди от Климент Охридски, епископ Константин, Йоан Екзарх и техните ученици. Касаело се да се внедри в съзнанието на хората убеждението, че утвърдените църковни догми са непоклатими и никой не бива да се съмнява в това.

Втора задача на духовниците била да докажат, че е нужно да се скъса напълно с езическите обичаи и преживелици и да се изпълняват точно и редовно обредите и нарежданията на църквата. Особено много усилия били полагани да се накарат хората да ходят на църква, да почитат празниците и да вярват в безпределната мощ на кръста, на иконите и на мощите на светците. Това личи ясно от поучителните слова на Климент Охридски и на епископ Константин. Внушава се подчертано мисълта, че трябва да се оказва голямо уважение към хората на църквата — към епископите, свещениците и монасите. Тази мисъл е развита образно в един от Симеоновите сборници, запазен в препис от 1076 г.[22] Целта на църквата била да докаже, че без намесата на духовниците не може да се осъществи един от най-главните обреди — изповедта, която помага на хората да облекчат греховете и болките си и да спасят душата си. В тъй нар. Синайски требник, чието авторство се приписва на Климент, по този повод четем: „Той [бог] е заповядал на свещениците да облекчават нашите тежести. Затова този, който иска да се изповяда, трябва да каже тъй: „Поставям първо бог свидетел на моите дела и тебе, отче. Изповядвам се пред тебе, отче, защото не мога да получа изцеление за раната, която непрестанно гние в сърцето ми, ако църквата пак не ме обнови."[23] С подобни внушения за необходимата роля на духовника като обновител и спасител на човешките души се целело да се затвърди в съзнанието на хората авторитетът на църквата и оттам да получи още по-здрава основа самият обществен строй.

Важна цел на духовенството била да разпространи сред своите слушатели морал на примирение и несъпротива, на смирение и доволство от съществуващия ред като дошъл от „бога". Главно с оглед на това е бил съставен известният Симеонов сборник „Златоструй", който съдържа извадки от словата на византийския теолог

---

[21] Срв. текста на това слово у А. П. ЛАВРОВ, Климент, с. 5—10.

[22] „Прекланяй пред епископите и пастирите на Христовото стадо от словесни овци своята глава и припадай пред коленете им и моли да ти дадат своето благословение" (ШИМАНОВСКИ, К истории древнерусских говоров, с. 24). Пак там (с. 9) се препоръчва уважение към монасите като към „божи ангели", а също така и към отшелниците.

[23] Текст у Б. АНГЕЛОВ и М. ГЕНОВ, Стара българска литература, II, с. 74—75.

Йоан Златоуст.[24] Там четем, че хората трябва да се примиряват със съдбата си, да бъдат смирени и търпеливи, да отдават „божието богу“ и „кесаревото кесарю“ и пр.

За внедряването на църковно-православната идеология с посочените вече нейни характерни черти допринасяла твърде много разпространяваната в България след покръстването житийна литература.[25] Едни от житията, които намерили широка почва за разпространение у нас, имали оригинален характер. Те били създадени на наша почва и в тях се описвали животът и подвизите на светци по произход българи или тясно свързани с историята и културата на българския народ (Кирил и Методий, Климент Охридски, Иван Рилски, Яким Осоговски и др.). Други жития дошли от съседната Византийска империя и били преведени от гръцки на български език още от нашите най-стари книжовници от Охридската и Преславската школа. В тях се описват деянията и подвизите на светци от времето на късната Римска империя и от времето на Византия (т.е. за един период приблизително между III и X век). От византийски произход са такива жития като житието на мъченика Георги (загинал по време на преследванията срещу християните при император Диоклетиан, 284—306 г.), на Теодор Тирон (пак от това време), на Алексий, „божи человек“, на Методий Патарски и др.

Чрез житийната литература, написана на лек и достъпен език и широко разпространявана от духовниците, църквата имала възможност за най-пряко и силно въздействие върху съзнанието на хората. Образът на „светеца“, който е централна фигура в житието, е представян като пример за подражание, като „божи угодник“, който живее и страда и се бори за тържеството на християнската религия. Едни от „светците“ били рисувани като мъченици за вярата, пропити с любов към бога. Тях никакви мъки не могли да отклонят от християнския им идеал. Такъв бил например мъченик Георги, чието житие станало рано известно в България, за да се представя пред новопокръстените като пример за следване. В нашата страна проникнали и други жития с подобен характер, възхваляващи „великомъченичеството“ на гонени за своите християнски убеждения хора. За тези мъченици на вярата споменава изрично в една от своите беседи в Учителното евангелие Константин Преславски: „Да си припомним — пише той — също тъй и

за светите мъченици. Не бяха ли те всички от нашия род? Не предадоха ли те телата си на мъки и на огън, и на зверове и на смъртта, за да не отпаднат от неговата [на бога] любов, за да не бъдат отхвърлени от него." Така старобългарският писател, напомняйки за мъченическата смърт на раннохристиянските светци, се стремил да укрепи сред своите слушатели и читатели християнското учение, да ги накара да се отнасят с почит и послушание към проповядваните църковни догми.

В други жития (за Кирил и Методий, за Климент Охридски, за Антоний Велики, за Яким Осоговски и др.)виждаме светеца в образа не на „великомъченик", а на ревностен разпространител на християнската догматика, на основните положения на каноничната литература и никейския символ. „Светецът" се представя там като защитник на учението на църквата, че бог е създател на видимия и на невидимия свят, че Христос е богочовек, слязъл на земята за изкупление на чозешките грехове, че „Троицата" е света и неделима и пр. Чрез житията за подобни светци — ревностни бранители на православието и борци срещу всякакви отклонения, се целело да се укрепи вярата на новопокръстения народ и да не се позволява да се разпространяват сред него каквито и да са колебания относно правотата на църковните догми.

В редица жития (за Иван Рилски, за Алексий „Божи человек", за Яким Осоговски и др.) на преден план се подчертава аскетично-примиренческият образ на светеца, който презира суетата на земния свят, не се стреми към богатства и материални блага, търси уединение в гори и планини. Образът на „светеца" от подобен вид е бил твърде подходящ за църковните проповедници, а също така и за представителите на светската власт, тъй като чрез него са били внушавани в съзнанието на хората мисли за смирение, за послушание, за несъпротива. Така се притъпявала острота на обществените противоречия и по косвен път се укрепвали позициите на господствуващите слоеве в държавата.

---

[24] За този сборник срв. В. КИСЕЛКОВ, Проуки и очерти, с. 126.

[25] Срв. за тази литература и нейния характер и роля Д. АНГЕЛОВ, Светогледът на господствуващата класа в средновековна България, отразен в житийната литература, ИИИ, 14—15, 1964, с. 263—295; Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 43—67.

С особена охота и занимателни подробности се рисуват в редица жития, било оригинални, било преведени от гръцки, различните чудеса, вършени от „светците". Примери за това намираме в житията на Кирил и Методий, на Иван Рилски, на Тодор Тирон, на Георги Победоносец и пр. „Чудесата" биват от различно естество (лекуване на болни, нахранване на гладни, прогонване на зли сили и пр.). Обичаят да се описват и величаят „чудеса" в житията е бил изцяло в духа на господствуващия църковно-феодален светоглед в средновековна България. Да се поддържа вярата в разни свръхестествени явления било особено необходимо на представителите на църквата, тъй като по такъв начин те държали умовете на хората в подчинение и ги карали да вярват сляпо в проповядваните им догми.

Стремежът да се внедри трайно официалната християнска идеология и да се закрепят устоите на църковния институт и на свързания с него обществен строй предизвиквал нуждата да се определи точно каква религиозна книжнина могат да четат християните и каква не бива да им се позволява. Този въпрос бил вече разрешен в съседната на България Византийска империя, където ръководителите на църковния живот отдавна били вече изработили списъци на официалните, канонични писания, както и на такива съчинения, които били забранени за разпространение и използване. Това били споменатите вече апокрифни (тайни) книги, в които се излагали и обяснявали събития от Стария и Новия завет с подруги подробности и в по-друга светлина в сравнение с официалните, канонични текстове.[26] Със своето съдържание апокрифите отразявали в по-силна или по-слаба степен стремежа на средновековния човек да се отклони от установените догми на религията и да намери нови обяснения за вълнуващите го въпроси върху вселената и обществото. Някои от тези апокрифи били дело на отявлени противници на православието (на еретици) и в тях се съдържали открити нападки срещу църквата и срещу властта. Поради това те били преследвани безпощадно. Други апокрифи стояли външно на позициите на православието, обаче все пак и те не били гледани с добро око от светската и духовната власт поради обстоятелството, че съдържанието им значително се отклонявало от това, което се говорело в Библията и евангелията,и по такъв начин се внасяло недоверие към Свещеното писание.

По примера на Византия, където индексите на забранени книги били отдавна възприети, такива индекси започнали да се създават и у нас. Пръв такъв индекс бил съставен по време на Симеон и той бил поместен в известния богословски сборник, познат по руския превод от 1073 г. В този индекс, който е буквален превод от гръцки език и има свой прототип във византийската литература, са изброени общо двадесет и осем апокрифни творби с теми из Стария и Новия завет,[27] които били твърде популярни през онова време във Византия и които били преследвани като забранена книжнина. Срещу тези апокрифи започнала да води борба вече и българската църква в сътрудничество със светската власт и със самия владетел, по чието нареждане бил съставен целият сборник.

Съставянето на индекси продължило и по-късно в България, като винаги то било тясно свързано с интересите на феодалната аристокрация и на висшия клир. От техните среди изхождали и авторите на индексите. „Целият състав на славянската редакция на индекса — пише един от най-добрите изследвачи на този въпрос Б. Ангелов — и неговите тенденции определено говорят, че авторът му произлиза из средата на управляващата феодална класа и по-точно из средата на духовенството. Тонът, с който говори за забранените книги и особено за техните творци, изразява разбиранията на човек, принадлежащ към тая класа."[28]

Стремежът на феодалната класа да наложи една подходяща за нейните интереси идеология, като използува догмите на християн-

---

[26] Върху апокрифната книжнина във Византия, преминала и в славянските страни, има голяма литература. По-важни съчинения и издания: А. ПИПИН, История русской литературы, I, СПб., 1898; същият, Ложные и отреченные книги русской старины, Обяснения к „Памятникам древней русской старины", сп. „Русское слово", 1862, кн. 2, с. 42—88; Н. ТИХОНРАВОВ, Памятники отреченной русской литературы, I—II, Москва, 1863/64; И. ПОРФИРЬЕВ, Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях Казань, 1872; същият, Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях, СПб., 1890; И. ИВАНОВ, Бог. книги, София, 1925; Н.К.ГУДЗИЙ, История древней русской литературы, Москва, 1966, с. 28 сл.

[27] Срв. текста на индекса у Б. АНГЕЛОВ, Списъкът на забранените книги в старобългарската литература, ИИБЛ, I, 1952, с. 120 сл. В тази студия се прави обстоен анализ на различните редакции на този индекс, съставяни в България и Русия през средновековната епоха.

[28] Пак там, с. 128.

ството и силата на църковния институт, бил осъществен до известна степен благодарение на обстоятелството, че значителна част от българското общество през X век тънела в невежество и се намирала в икономическа и духовна изостаналост. А това създавало условия за господство на официалните религиозни гледища и за внедряване в съзнанието на хората убеждението, че те трябва да вярват и да се подчиняват на внушенията, разпространявани от представителите на църквата. С други думи, налице били силни социални корени за затвърдяване на религиозно-феодалната идеология сред по-широки слоеве от народа. И все пак въпреки това тази идеология не могла да остане непокътната и да се приеме от всички за безусловно вярна. Потиснатото население по села и градове, колкото и да е било заблуждавано с проповеди от църковните амвони, не могло да не осъзнае бедственото си положение и да не реагира срещу него, като развие други възгледи, противни на тези, разпространявани от духовниците.

Тази реакция срещу господствуващата църковно-феодална идеология не е могла да се разгърне като чисто социален и политически протест, освободен от религиозни елементи. При съществуващите условия на още слабо развити производителни сили, ниско равнище на науката, липса на по-прогресивна класа от класата на феодалите и силни позиции на църковния институт реакцията на потиснатите е трябвало да дойде под форма на „религия", под вид на богословски възгледи, които да се противопоставят на официалните църковни гледища и да ги развенчаят — с други думи, трябвало е да се появи под формата на „ерес". Това е била единствената възможна за онова време форма на идеологична борба. Добре познати по този въпрос са установките на Ф. Енгелс. Като говори за господството на теологичната мисъл през средновековието и за догмите на църквата, които са били „политически" аксиоми и „санкция на феодалния строй", Енгелс, както е известно, отбелязва: „При тези условия всеобщите нападки срещу феодализма и преди всичко нападките срещу църквата, както и всички революционни — социални и политически, учения представлявали същевременно и богословски ереси."[29] Думите на Енгелс се отнасят в случая предимно за положението на западноевропейските страни, където господствувал католицизмът. Те са обаче напълно значими и за Балканския полуостров, и за България, където през

средновековието господствувала източноправославната религия и свързаната с нея църква като идеолог на феодалния строй.

Възникването на еретически мисли сред населението вървяло по няколко линии. Най-силно и настойчиво започнал да си пробива път преди всичко един песимистичен поглед върху света и обществото, т. е. убеждението, че те не са само божия творба, прекрасна и съвършена, както проповядвали представителите на църквата, но че в тях има намеса и един зъл дух, дяволът. Добрият бог, разсъждавали потисканите и недоволни хора, стои с ангелите си далеч в небесата, а тук на земята господствува злият дявол, който причинява беди и нещастия.

Така по един наивен начин чрез действието на дявола угнетеният и заблуден от религиозните представи селянин си давал обяснение на това, че му са струпани толкова страдания, че е принуден да се подчинява цял живот на своите господари, да плаща данъци, да пролива кръвта си за техните интереси и пр. Убеждението, че светът е под властта на зли сили, било за него ключ за разбиране на обществените неправди. Всичките му угнетители — в лицето на царя, на болярите, на различните държавни чиновници, на висшите духовници и пр. — били обявявани за слуги на дявола, а добрият бог стоял в неговото съзнание съвсем далеч, в невидим, надземен мир, без да се меси в това, което ставало по света. В своята Беседа презвитер Козма отбелязва, че той слушал много хора да казват: „Защо бог е оставил дявола да напада човеците"?(многы* слышимъ ѡ нашихъ бесѣдующа почто бѣ дїаволѧ попоущаѥть на чл҃къ.)[30] Този въпрос свидетелствува ясно за наличието на дуалистични възгледи сред тогавашното общество и за засилващата се вяра, че земята е „домен" на сатаната, предоставен му на разположение от бога.

В тясна връзка с дуалистичните възгледи, породени от феодалния гнет, сред населението през X век започнали да се усилват тенденции и настроения от сотирологичен и есхатологичен характер, т. е. тенденции да се осигури спасение на душата и да се постигне вечно блаженство на отвъдния свят, където господствува добрият бог. Разпространението на тези настроения се дължало

---

[29] К. МАРКС — Ф. ЭНГЕЛЬС, Соч., VII, с. 361.

[30] КОЗМА, Беседа, с. 24, 6.

на тежката действителност и преди всичко на това, че угнетяваните хора — ако не всички, то голяма част от тях — не виждали възможност да се избавят от съществуващия гнет тук на земята, а се надявали главно на „духовно освобождение", т.е. на едно бъдещо блаженство на техните души в отвъдземното битие, рисувано примамливо в християнските книги. Експлоатираното и подчинено на феодалите българско селячество, живеещо в суеверия и заблуди, не било в състояние да се организира само и да строши веригите на феодалния строй, Затова сред него намирали почва такива настроения и представи от есхатологичен и сотирологичен характер, които му служели за утеха и му помагали да понася по-леко мъките на ежедневието. Тези представи не били нещо ново. Те били свойствени изобщо на християнската религия и намирали отражение в по-силна или в по-слаба форма в разни религиозни, канонични или неканонични книги. През разглеждания период обаче те получили още по-голяма популярност и започнали да си пробиват път сред широки слоеве от населението. За това свидетелствува засиленото бягство към манастирите, за което говори презвитер Козма в своята Беседа. Засилването на есхатологичните и сотирологични настроения било наред с дуалистичния поглед върху света добра основа за зараждането на мисли, излизащи вън от рамките на официалната религия, които да отричат земния свят и да препоръчват като единствен идеал на вярващия осигуряване на душевното спасение.

Възникването на еретически мисли сред българското общество през X век вървяло и по една друга линия, а именно по линията на разочарование от църквата и създаване на ненавист срещу нейните представители. За голяма част от народа църковният институт представлявал чуждо тяло и привилегиите, с които се ползували висшите духовници — митрополити и епископи, — както и някои манастири, били за него необосновани и неприемливи. Това убеждение се засилвало все повече и повече поради обстоятелството, че с течение на времето мнозина представители на църквата и главно митрополити и епископи започнали да живеят разкошен живот и да не изпълняват задълженията си. Все по-очебийна пропаст се създавала между делата и думите на висшите духовници, между това, което проповядвали, и това, което вършели. Обикновеният човек виждал това и се възмущавал. В неговите

очи хората на църквата се откроявали като двуличници, които говорят едно, а правят друго. Ореолът, който сами си създавали представителите на църковното съсловие, започнал постепенно да се развенчава. Едновременно започнали да се пораждат съмнения относно непогрешимостта на това, което учели духовниците относно догмите на християнската религия, относно обредите и тайнствата. Загубила се охотата да се посещават църквите, да се слушат произнасяните там молитви и да изпълняват нарежданите предписания. Създавали се, така да се каже, стихийно възникнали противорелигиозни настроения, изразяващи се в склонност да се пренебрегва всичко, което проповядва и предписва духовенството. Тези противорелигиозни настроения били противоположни по своето съдържание на настроенията към крайна религиозност и към отправяне погледите на хората към аскетичен живот в очакване на отвъдземно щастие. Но и едните, и другите настроения имали като общ корен социалната и духовната потиснатост на хората и недоволството им от църковния институт и разпространяваната от него християнско-феодална идеология. И едните, и другите водели до създаването на благоприятна почва за „ерес".

За състоянието на отчужденост от църквата и за струите на противорелигиозност, които били проникнали през разглеждания период в съзнанието на някои хора, свидетелствуват главно данни от Беседата на презвитер Козма и по-специално в този дял от нея, където той разглежда живота и поведението на миряните. „Много от хората — оплаква се българският писател — тичат повече по игри, отколкото в църквата и обичат повече кощунниците и басните, отколкото книгите."[31] Често явление било мнозина по време на църковната служба съвсем да не внимават в литургията и да не се интересуват от нея,а да си мислят за други работи. По този повод Козма горчиво иронизира: „Когато пък отидем на църква, на какъв смях се излагаме! Ако някой застане в нея, умът му скита навън или мисли за непристойни неща."[32] За непристойно държане в църквите става дума и в едно поучително слово на Йоан Екзарх, презназначено за възхвала на „Рождество Христово". Там се отправят укорни думи и поради нехайно отношение на от-

[31] КОЗМА, Беседа, с. 74, 13.
[32] Пак там, с. 68, 5 сл.

делни хора към покаянието, т. е. към едно от най-важните изисквания на християнската църква, свързано с подчертаване на ролята и значението на духовника като посредник между бога и човека.

Отрицателното отношение, създадено към църквата и нейните служители, имало като последица усилване на стремежа на хората да търсят и да четат не предлаганата им канонична литература, но такива книги, които били обявени за забранени. Загубвайки вяра в духовенството и в проповядваните от него догми, хората губели вяра и в официалната религиозна книжнина или най-малко не се задоволявали само със съдържащите се в нея обяснения, а търсели да разширят познанията си и да разрешат съмненията си и чрез други книги. Колкото повече се усилвало недоверието към официалната религия и нейните проповедници, толкова повече нараствал интересът към апокрифната книжнина. Тази книжнина била не само по-близка на народа поради демократичните тенденции, които се съдържали в нея, но и поради това, че тя била по-достъпна, по-разбираема и по съдържание, и по език, отколкото сухите и отвлечени поучения, предлагани им от официалната църква. На това обстоятелство обръща внимание Д. Благоев, като казва, че за обикновените хора в нашата средновековна епоха „сухите, неразбираеми и надути книги на официалната православна църква нито бяха достъпни, нито бяха известни, нито пък можеха да научат на нещо измъчените им души“[33]. И трябва да се отбележи че тази богословска литература ставала все по-неразбираема, колкото повече се отдалечавало духовенството от живота на народа. По времето на Климент и Наум, на епископ Константин и на други църковни дейци просветата и книжнината стояли сравнително по-близко до интересите и възможностите на обикновените хора и църковните проповеди, произнасяни и писани за тях, били по-ясни и достъпни. Но тази демократическа тенденция скоро била прекъсната и забравена и официалната религиозна книжнина, създавана в Симеоново и Петрово време, получила отвлечен, недостъпен за обикновените читатели характер. Това я правело непопулярна и създавало добри условия за разпространяването на апокрифите като по-народно, пригодно за повече хора четиво. При това апокрифите задоволявали и нуждата от повече знания, към които се стремял българският народ през епохата на средновековието. В тях се крие-

ли, разбира се, обвити в религиозна форма данни от естественонаучен характер (за устройството на вселената, за създаването на света, за същината на човека и пр.), които задоволявали любознателността на човека от народа и допълвали това, което той напразно търсел да намери в каноничните църковни текстове и богословски трактати. Съдържали се указания за това, как хората да се борят срещу природните бедствия и болестите, как да предвиждат и избягват злощастията в живота и пр. Апокрифната книжнина се превръщала, така да се каже, в достояние на целия народ като съставка от неговата собствена култура, с която той се противопоставял на културата на феодалната аристокрация и църква. И естествено, колкото повече се увеличавала и ставала по-популярна тази книжнина, толкова по-силни предпоставки се създавали за възникването на еретически, неправославни мисли, които подкопавали църковно-християнската идеология.

Езическите вярвания през IX—X век и тяхната роля за пораждането на богомилската ерес

Към редицата фактори, които допринасяли за създаване на неверие към църковно-феодалната идеология и за пораждането на еретически мисли, немалка роля играели все още твърде живите езически вярвания на българския народ през IX—X век.

Българският народ, както се знае, бил покръстен през 865 г.[1] по време на царуването на княз Борис I и християнството станало

---

[33] Д. БЛАГОЕВ, Принос, с. 38.

[1] По въпроса за датата все още се спори. П. ПЕТРОВ, За годината на налагане на християнството в България (ИИИ, 14—15, 1964, с. 569 сл.), възприема изказаното вече становище, че покръстването е станало през 864 г. Възражение срещу неговото гледище в подкрепа на мнението на В. Н. Златарски за 865 г. в статията на И. СНЕГАРОВ, В коя година се покръстил българският княз Борис (Ист. пр., XXII, 1966, кн. 5, с. 92 сл.).

официална религия. Още преди извършването на този акт значителна част от населението била вече християнизирана (главно в Тракия и Македония, където било силно византийското влияние). Имало обаче и немалък брой поданици на държавата, които пазели ревниво езическите си вярвания. Това именно езическо население не приело покръстването доброволно, а по принуда.[2] Ясно говори за това един пасаж от българския превод на Манасиевата хроника, където четем, че едни се покръстили доброволно (волею), а други по принуждение (неуждею).[3] За това свидетелствува и един пасаж от старобългарския паметник от края на IX или началото на X век — „Чудото на св. Георги с българина". „Той [говори се за княз Борис] с Христовата сила и кръстното знамение покори коравия и непокорлив български род и помрачените от зломишленото дяволско дело сърца просвети със светлината на благоразумието и го отвърна от тъмните и лъжливи, и смрадни, и богомерзки жертви, и го изведе от тъмата към светлината, от лъжа и неправда към истина, и отхвърли срамните и нечисти храни, разсипа техните жертвеници."[4] Думите „победи коравия и непокорлив български род" свидетелствуват за оказване насилен отпор при покръстването. Този отпор, както личи от данните в Отговорите на папа Николай по допитванията на българите и от други извори, се изразил в един голям и опасен за Борис бунт, който обхванал значителна част от страната и в който ръководна роля играели 52 болярски фамилии. За силата на бунта и за ненавистта на въстаналите срещу християнизацията се говори ясно в отговор 17 на папата: „И тъй, разправяйки как сте възприели по божия милост християнската вяра и как сте накарали да се покръсти целият ви народ, как обаче ония, след като са били покръстени, въстанали единодушно с голямо ожесточение срещу вас (unanimiter cum magna ferocitate), като твърдели, че не сте им дали добър закон (dicentes non bonum vos eis legem tradidisse), и искали да убият и вас и да си поставят друг княз. . ., сте ги надвили от мало до голямо и заловили със собствените си ръце, пък и как всичките им първенци и по-знатни хора от целия им род били избити с меч. . ., желаете да знаете относно ония, които са лишени от живот, дали имате грях поради тях."[5] Както се вижда от този текст, става дума не за обикновен болярски бунт, но за широко брожение, което обхванало „мало и голямо" и било придружено с „голямо ожесто-

чение“ и със стремеж да се замени владетелят с друг, който ще запази старата вяра.

Въпреки жестокото потушаване на бунта, който бил ръководен предимно от недоволни от политиката на княза боляри и сановници, езичеството не било изкоренено от съзнанието на народа. За това говорят редица пасажи пак от Отговорите на папа Николай. Характерен е особено отговор 41, където папата дава съвети на българския княз как да постъпва с ония, които не желаят да приемат новата религия и държат на старите си вярвания. „За ония обаче, които отказват да възприемат благото на християнството и принасят жертви на идоли или свиват колене пред тях, нищо друго не можем да ви пишем, освен да ги убедите в правата вяра поскоро с напомняния, увещания и разсъдък, нежели чрез насилие.“[6] Същият съвет — да не се прилага насилие към езичника, за да стане той християнин — се дава и в отговор 102. Показателни за запазването на езичеството в България са и отговори 62 и 79, в които става дума за хора, които вярвали в чудодейната сила на камъни-амулети,[7] и отговор 67, където четем, че имало обичай

---

[2] По-нова литература по въпроса за покръстването: А. БУРМОВ, Против буржоазно-идеалистическото становище по въпроса за налагането на християнството в България през IX в., Ист. пр., X, 1954, кн. 4, с. 36—52; Е. ГЕОРГИЕВ, По въпроса за християнизирането на средновековна България, Ист. пр., X., 1954, кн. 5, с. 82—104; П. ПЕТРОВ, Покръстване на българите, Ист. пр., XXI, 1965, кн. 3, с. 33—61; Д. АНГЕЛОВ, По някои въпроси около покръстването на българите, Ист. пр., XXI, 1965, кн. 6, с. 38—57.

[3] Срв. П. ГУДЕВ, Българският ръкопис във Ватикана, СНУНК, кн. VI, София, 1891, с. 336.

[4] Срв. новобългарския превод на житието у И. ДУЙЧЕВ, Стара българска книжнина, 1, с. 70 сл. Обяснителен текст пак там, с. 210 сл. Издание у ХР. ЛОПАРЕВ, Чудо святого Георгия о болгарине, СПб., 1894. Текстът е преиздаден и снабден с български превод и у Й. ИВАНОВ, Старобългарски разкази, с. 45—48 и 213—215. През 1951 г. бе обнародван нов препис от този паметник, съдържащ се в един сборник „Пролог“ от XIV XV век. Срв. И. СНЕГАРОВ, Старобългарският разказ „Чудо на св. Георги и българина“ като исторически извор. Годишник на Духов. акад. „Св. Климент Охридски“, София, т. IV (XXX), 2, 1954/55, с. 217—240, където е публикуван текстът с обяснителни бележки.

[5] Д. ДЕЧЕВ, Отговорите, с. 48.

[6] Д. ДЕЧЕВ, Отговорите, с. 69.

[7] Пак там, с. 91 и 105. За езическите обичаи и вярвания на прабългари

ония, които полагат клетва, да слагат пред себе си мечове и така да вършат заклеването. Езически бил обичаят, когато се тръгва на сражение, да се съблюдават дни и часове и да се извършват заклинания: игри, пеения и всякакви гадания (отг. 35). За запазването на езичеството в страната и след 865 г. свидетелствува споменатият вече чл. 1 от Закона за съдене на хората, дето се предвиждат наказания за такива села, чието население върши още езически треби и служби. Характерно е при това, че в този член става дума и за „господари" на тия езически села, т. е. едри собственици-боляри, които също споделяли езическите вярвания и за които законодателят предвижда сурово наказание — да се превърнат в роби, докато за обикновените селяни се определя да станат зависими църковни люде. Силните езически настроения, които господствували в България след 865 г., дали възможност за нова реакция срещу християнството, която била възглавявана този път от самия владетел Владимир (889—893 г.), наследник и син на Борис. По негово нареждане започнали разрушения на църковни храмове и гонения на християни, при които пострадал и тогавашният български архиепископ.[8] За да може да проведе такава остра политика срещу християнството, Владимир разчитал несъмнено на обстоятелството, че зад него стоят привърженици на старата вяра и че с тяхната подкрепа той би могъл да осъществи плановете си.

Опитът на Владимир да възстанови езичеството завършил с неуспех. Борис, който се намирал в манастир, излязъл оттам и с въоръжена сила свалил сина си от престола, като на негово място поставил другия си син Симеон (893 г.). Но и след тази победа на християнската църква езическите вярвания и традиции продължавали да съществуват и да оказват въздействие върху съзнанието на хората. За това свидетелствуват данни предимно в съчиненията на нашите църковни писатели от края на IX и първата половина на X век. Така в една от беседите на Неделното евангелие епископ Константин настоятелно съветва слушателите си да не насочват слуха си за „бесовски песни" (слоухъ не поставлѣмъ пѣсньмъ бѣсовскымъ), под което той подразбира езическите песни и заклинания.[9] В друга беседа, като използува притча от Лука, проповедникът развива мисълта, че е особена проява на божията любов да се призоват езичниците към християнската вяра.[10] В трета беседа увещава християните да се отклоняват от „бесовски зрелища и ядения"[11].

Поучителните слова на епископ Константин, който работел в Преслав, били предназначени главно за населението в Североизточна България, където езическите настроения, свързани с прабългарската традиция, били особено силни. Но езически вярвания се ширели по това време и в югозападните български земи (Македония). Между другото затова там бил изпратен Климент Охридски. За борбата на този български изтъкнат проповедник и писател се говори и в двете му жития. В краткото житие, чийто автор е Д. Хоматиан, се казва: „не целият български народ се беше просветил чрез кръщение и беше запазил животинското си варварство“[12], а в пространното житие, написано от Теофилакт, четем, че Климент „високо проповядвал на езичниците“[13]. За неговата мисионерска дейност като разпространител на християнството и борец срещу езичниците се споменава и в едно похвално слово. „С божествена възбрана над злочестивите той се залови. Огън се яви пред тях, както и тръни, според писанието. С твоите слова ти изгори хулните им повеления.“ „Ти проповядва — се казва понататък — ясно царството небесно, а царете и народът български се засрамиха от тебе, мъдрецо, и наведоха уши към тебе.“[14] Оче-

---

и славяни, отразени в Отговорите на папа Николай и в други извори срв. В. БЕШЕВЛИЕВ, Вярата на първобългарите, 64 с., и И. ДУЙЧЕВ, Славяно-болгарские древности IX века, Byzantinoslavica, XI, 1, 1950, с. 6—31; XII, 1951, с. 75—94.

[8] Срв. за политиката на Владимир В. ЗЛАТАРСКИ, История, I, ч. 2, с. 249. Приемаше се по-рано, че български архиепископ по това време е бил Йосиф. В новия препис на „Чудото на св. Георги и българина“ се отбелязва обаче, че архиепископ тогава бил Стефан. Както изглежда, на това известие следва да се даде предпочитание, тъй като този препис е българска редакция, докато издаденият от Хр. Лопарев текст е от по-късна руска редакция.

[9] Беседа 28 (в изданието на еп. Антоний, с. 416).

[10] Беседа 41 (у Д. ЦУХЛЕВ, История на българската църква, I, с. 424). Срв. във връзка с предупрежденията на еп. Константин да се избягват „бесовските пеения“ Б. АНГЕЛОВ, Вести за народни игри и песни в старобългарската книжнина, Изв. на Инст. за музика, II—III, 1956, с. 503—508.

[11] Беседа 51 (у Д. ЦУХЛЕВ, История на българската църква, I, с. 670).

[12] Български превод на съответния текст у В. КИСЕЛКОВ, Свети Климент Охридски, Живот, дейност и жития, София, 1941, с. 139.

[13] Според изданието на А. МИЛЕВ, Климент Охридски, с. 71, § XVIII.

[14] Текст и превод, у Б. АНГЕЛОВ и М. ГЕНОВ, Стара българска литература, II, с. 155.

видно под тези образно написани възхвали се подразбира дейността на Климент по време на реакцията на Владимир, както и смелата му борба за изкореняване на езичеството, в която той не се побоял дори да се противопостави на заповедите на двореца. Тази борба срещу езичеството продължила и по-късно, чак до самата смърт на българския епископ. Наред с Климент като борец срещу езичеството действувал и Наум, както може да се заключи от някои пасажи в съставената в негова чест служба.[15]

Въпреки полаганите усилия от страна на църквата езическите вярвания мъчно могли да се изкоренят. За това свидетелствува един текст от Шестоднева на Йоан Екзарх. В това съчинение, съставено между 915—927 г., писателят се обръща с укорни думи към „поганите славяни и зловерните народи", които считали по подобие на манихеите, че слънцето не било подчинено на божията воля и не изпълнявало неговите нареждания, а се движело, както те мислели, от само себе си (иже слнце мьнетъ сущіе самовластно).[16] Известието на Йоан Екзарх е твърде любопитно и от него се вижда, че езическите вярвания по негово време намирали израз не само във враждебно отношение към обредите и предписанията на християнската църква, но и в по-други възгледи за устройството на вселената и за небесните светила, които отричали ръководната роля на бога-творец.

За силата на езичеството през X век може да се съди и от Завета на Иван Рилски, съставен през 941 г.[17] В него рилският отшелник се обръща към своите ученици-монаси с горещия призив да разпространяват християнството и да се борят срещу старите езически вярвания и обреди: „Новопросветените люде от еднокръвния свой народ утвърдявайте във вярата и ги наставлявайте да изоставят непристойните езически обичаи и злите нрави, които дори и след приемането на святата вяра поддържат. Но те вършат това поради простота и заради това се нуждаят от вразумение." Наставленията на Иван Рилски не бива да се схващат само като задължителна препоръка на един християнски отшелник, давана по шаблон, без оглед на реалната обстановка. Те отразяват самата действителност в България през средата на X век и сочат, че у мнозина били още живи тогава езическите настроения.

За езическите настроения сред народа през X век се срещат данни и в беседата на презвитер Козма. Известни са неговите укор-

ни слова към ония, които „пият вино с гусли, изпълняват танци и бесовски песни и вярват в срещи и сънища и всяко сатанинско учение“[18]. В случая българският писател няма пред вид богомилите, а склонните към езичество хора, които си живеели със старите убеждения, със старите игри и песни, без да се боят от забраните на религията и без да се вслушват в повелите на духовниците. Тези хора предпочитали „да тичат повече по игри, отколкото в църквата“[19].

---

[15] Срв. П. А. ЛАВРОВ, Жития св. Наума Охридского и служба ему. Отд. русс. яз. и слов., XII, 4, 1908, с. 11, 37. Там се отбелязва, че Наум отклонил славяните от склонността им да почитат камъни.

[16] Срв. ЙОАН ЕКЗАРХ, Шестоднев, л. 115, ст. 2. Вж. и Ю. ТРИФОНОВ, Сведения из старобългарския живот в Шестоднева на Йоан Екзарх, СпБАН, XXXV, 19, 1926, с. 24. Това схващане на славяните за слънцето е било вероятно във връзка с убеждението им, че слънцето и други небесни светила били божества. За това обожествяване на небесните светила от българския народ до покръстването му говори изрично охридският архиепископ Теофилакт, като казва, че „българите“ до кръщението си „не знаели името на Христос, но от скитско безумие служели на месеца, на слънцето и на други звезди“. Срв. И. ДУЙЧЕВ, Славяно-българские древности в IX в., Byzantinoslavica, XI, I, 1950, с. 11, където се привежда още материал за обожествяването на небесни светила от страна на славяните, извлечен преднмно от книги на руски църковни писатели. От автора е убягнало обаче важното споменаване в Шестоднева на Йоан Екзарх, приведено по-горе, което свидетелствува, че славяните считали слънцето за божество, което действува по своя воля и не се подчинява на „християнския бог“. За обожествяването на „слънцето“, както и на други небесни светила — месец и звезди, а така също и на морето, реки, извори, дървета, животни и пр., от страна на славяните-езичници свидетелствува един, издаден наскоро старинен славянски текст под наслов „Разказ за съдбата на човека“ (срв. Б. АНГЕЛОВ, Стари славянски текстове, ИИБЛ, IX, 1960, с. 256—257). Този разказ, както сочи авторът, е възникнал вероятно наскоро след покръстването на българите и целта на неговия съставител била да популяризира църковно-православните представи за сътворението на света и хората в духа на Библията. От съдържанието му личи, че сред българския народ езичеството още продължавало да се шири и че много хора обожествявали природните явления, а между тях и слънцето. Тук се споменава и за увлеченията на мнозина от езически игри и пеения.

[17] Издание на текста на Завета у Й. ИВАНОВ, Св. Иван Рилски и неговият манастир, София, 1917, с. 136—142. Новобългарски превод у И. ДУЙЧЕВ, Рилският светец, София, 1947, с. 138 сл.

[18] КОЗМА, Беседа, с. 74, 19.

[19] КОЗМА, Беседа, с. 74, 14.

Езичеството продължавало да съществува сред българския народ, макар и по-ограничено, и през следващото столетие. Един характерен пример за това се съдържа в житието на Георги Агиорит (Светогорец), по произход грузинец. В него става дума за едно село Ливада, близо до Солун, населено с българи, които се наричали славяни (bulgari, qui sclavi appelantur). Те имали някаква мраморна статуя на жена и я почитали като върховно божество. Изпълнен с негодувание от тяхното идолопоклонство, Георги Агиорит разрушил на късове статуята, като си послужил според думите на житиеписеца с Христовия кръст.[20]

За неизчезналата и след покръстването вяра в езически божества може да се заключи от една интересна подробност в известния средновековен апокриф „Ходене на Богородица по мъките". Споменава се, че между другите грешници, които Богородица срещнала в ада, имало и такива, които не вярвали в „Светата троица", а още почитали славянските богове Троян, Хорс, Велес и Перун. В гръцкия оригинал на апокрифа този епизод липсва. Той е бил добавен от неизвестния български преводач, за да се заклейми по такъв начин все още неизживяното езичество в България и да се предупредят неговите последователи, че ги очаква сурово наказание.[21]

За силата на езичеството, което продължавало да се държи в съзнанието на хората, говори и фактът, че в нашата средновековна литература са били превеждани до късно време (XIII—XIV в.) такива творби на византийски богослови, като Ефрем Сирин, Йоан Златоуст и др., в които се предупреждава населението да се пази от „бесовски песни". За езически обреди, вършени на 24 юни и споменати като „влъшвенїа и плѫдовь влаченїа", се говори в Борилович Синодик.[22] За езическата традиция, останала в България след покръстването, има един интересен пасаж и в „История во кратце" на йеромонах Спиридон от XVIII век. „Аще и крестишася болгары, обаче древнаго того дїаволскаго обычая не забравиша", „тако прелщающе себѣ покланяются їдоломъ", „такожде и въ вечеръ рождества Христова ходят всю нощь, спѣвают пѣсни богомерскїя и за грѣхъ не причитают".[23]

Езическите вярвания, които били живи сред българския народ в продължение на векове и особено през първите столетия след покръстването, намерили отражение и в създаваната през средно-

вековната епоха народна книжнина. Особено отчетливо се срещат такива вярвания в някои от апокрифите, възникнали на българска почва през XI—XII век и по-специално в апокрифите, приписвани на поп Йеремия. В тях се говори за разни зли духове (нежити, тресавици и пр.), които причинявали болести и нещастия на хората.[24] Силни езически настроения са отразени в многобройните гадателни книги, чийто произход е също през българското средновековие и в които въз основа на явления от живота на природата и човека се предсказва каква ще бъде годината и реколтата, ще има ли болести и т. н.[25]

Езическото наследство, което се запазило дълги години сред българския народ и което било особено силно в края на IX и началото на X век, представлявало благоприятна почва за подхранване на антицърковни и еретически настроения То създавало преди всичко едно *НЕВЕРИЕ* към християнските догми, към установките на Библията и евангелието. Така в противовес на църковното гледище, което твърдяло, че слънцето и всички небесни светила се движат по божия заповед, езичниците-славяни считали, както вече се каза, че слънцето се движи по своя воля. В противовес на проповедите, че всичко на тоя свят е дело на бога и зависи от него,

---

[20] Срв. за това житие и данните в него Т. ГЕРАСИМОВ, Сведение за едни мраморен идол у българските славяни в Солунско, Езиковедско-етнографски изследвания в памет на акад. Ст. Романски, София, 1960, с. 557—561. Вж. и проф. ЯСЕ ЦИНАДЗЕ (Тбилиси), Българска езическа богиня от XI в. според един грузински извор, Ист. пр., XVI, 1960, кн. 2, с. 89—90.

[21] Срв. Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 146.

[22] Срв. Борилов Синодик, с. 44, § 42. Казано е буквално: „На онези, които на 24-ия ден на месец юния, на рождеството на Йоана Кръстителя, извършват влъшевания и влачения на плодове и каквито скверни и подобни на езическа служба тайнства се вършат през тази нощ, анатема". Превод у И. ДУЙЧЕВ, Стара българска книжнина, II, с. 157. Този текст свидетелствува за настъпилия вече синкретизъм между езически и християнски вярвания, тъй като става дума за езически обреди, вършени на рождения ден на християнския светец Йоан Кръстител.

[23] Срв. съответния текст от тази история в изданието на В. ЗЛАТАРСКИ, История во кратце о болгарском народе словенском, София, 1900, с. 12, 14.

[24] Срв. за тия апокрифи Д. ЦУХЛЕВ, История на българската църква, с. 678 сл., 711 сл.

[25] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Апокрифната книжнина, с. 493—509.

придържащите се о езичеството хора смятали, че на земята господствуват най-разнообразни и зли същества, които причиняват нещастия на хората. Тази вяра в наличието на зли същества (нежити, тресавици, самовили, юди и пр.), характерна за езическата религия на славяните, допринасяла за подкопаване на християнския монотеизъм и за укрепване на дуалистичния светоглед, т. е. на убеждението, че видимият свят е област, в която се разпорежда дяволът.[26]

Езическите настроения и възгледи подкопавали не само християнската догма в нейните основни положения, но създавали неприязън и срещу църковния институт и неговите представители. С ненавист гледали преди всичко езически настроените хора на твърде засиленото строителство през X век на църкви и манастири. Да се строят църковни култови сгради е било за тях необичайно и неприемливо явление. Езически храмове (капища), и то не многобройни, имали само прабългарите, докато славяните, които съставлявали преобладаващото мнозинство от населението в страната, не издигали никакви специални постройки, а се молели на открито, често пъти под някое дърво, считано за свещено.[27] Строежът на църкви, който започнал след покръстването и който се явявал наред с другите задължения към държавата безплатна ангария, не допадал на още мислещите по езически начин хора и им изглеждал излишен и безполезен. Излишно и безполезно за мнозина било и установяването на християнското духовенство и особено на висшия клир като едно привилегировано и снабдено с големи богатства съсловие. Известно е, че у прабългарите силно жреческо съсловие не е съществувало и че главните задачи по провеждането на култа вършел самият хан, който бил считан и за главен жрец. Доказателства за това се съдържат както в писмени паметници, така и в някои от първобългарските каменни надписи.[28] У славяните пък жреческо съсловие изобщо не съществувало и там функциите на жреци били извършвани от старейшините на отделните родове.[29] Ясно е, че при това положение християнското духовенство, което се появило у нас след покръстването, било гледано от някои хора с недоброжелателство, още повече, като се има пред вид, че висшите духовници се отличавали съществено по своя начин на живот и по своето положение от народа. Чуждо и необичайно за езическите представи било и създаването на монашеството. Този

отделен от света и освободен от земни грижи слой от „черни братя" се смятал от много хора излишен и безполезен.

Заключението от всичко казано дотук е, че езичеството като едно все още живо явление в съзнанието и бита на българския народ през IX—X век допринасяло значително за наличието на критично и враждебно отношение към християнската религия и спрямо църковния институт и в такъв смисъл представлявало благо-

---

[26] Въпросът за отношението на славянската езическа религия към дуалистичните вярвания и оттам — към богомилството е бил предмет на много изследвания и спорове. Поддържан е бил възгледът, че дуализмът легнал в основата на богомилското учение, е бил заимствуван не само от по-стари социално-религиозни течения, но се коренял в самото естество на славянската религия. Подобен възглед е бил поддържан от редица руски учени. Той се застъпва и в съчинението на F. RAČKI, Bogomili i Patareni, с. 261. Той се основава главно на сведенията на Hellmold, писател от XII век, който пише, че балтийските славяни се кълнели в двама богове — на доброто и на лошото. Те назовавали лошия бог дявол или на свой език „чернобог" (diabol sive zcernoboch, id est nigrum deum). Обаче тези сведения са дадени съвсем изолирано и не се потвърждават от други данни. При това те се отнасят само до балтийските славяни и датират от XII век, като издават очевидно християнско влияние. „Черният бог" е явно видоизменение на „дявола" и представлява нова религиозна заемка в религията на тези славяни.

Срещу малкото и несигурни данни за славянския дуализъм ние разполагаме с извори, от които личи, че славяните вярвали в един върховен бог, комуто били подчинени всички останали. Същият Хелмолд споменава, че северните славяни почитали един главен бог, повелител на небесните дела. Това се отнася и до руските славяни. За нас обаче най-голямо значение имат сведенията на Прокопий, един от най-добрите познавачи на балканските славяни. Те вярвали, пише той, че има един бог, единствен господар на всички други, който произвеждал гърма. Нему принасяли в жертва добитък и всякакви жертвени животни (срв. PROCOPIUS, De bello Gothico, ed. Haury, с. 357, 15—18). Думите на Прокопий доказват, че религията на южните славяни не е била дуалистична и че в нея не се говори за двама богове — на доброто и злото.

Някои от изследвачите на богомилството, приемайки горното мнение, идват до убеждението, че славянската религия не е играла никаква роля за богомилските дуалистични представи. Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 23; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 68, сл. Това твърдение е вярно обаче само до известна степен. Като считаме, че тя не е породила вярата в борбата на две начала, не бива да забравяме, че в нея е имало зародиш на дуалистични моменти, проявен чрез представите за наличието на „зли същества", които действуват на земята и причиняват пакости на хората. Но тези „зли същества"

приятна почва за пораждането на ереси. Без да играе каквато и да е конструктивна роля при изграждането на богомилството, низиживяното езичество създавало добри условия за неговото разпространяване и за силното му влияние сред народа, тъй като както богомилските, тъй и езическите вярвания имали едно и също отрицателно отношение спрямо църквата — с други думи, един общ противник независимо от различните позиции, от които те го атакували.

Трябва да се отбележи, че подобна роля на благоприятен фактор за пораждане на ереси имало езичеството не само в България, но и в други страни на средновековна Европа. Особено ясно личи това в Русия, където през X—XI век след възприемането на християнството като официална религия езическите възгледи продължавали да се пазят в умовете на хората и езическият бит не могъл да бъде още изкоренен. Създало се тъй нар. „двоеверие", т. е. едновременно съществуване на християнство и езичество и в съзнанието на хората, и в ежедневния им живот и поведение, което представлявало подходяща основа за възникването на антицърковни мисли и за възприемането на идващите от България богомилски възгледи.[30]

Благоприятна почва за пораждането на ереси в България през X век се създала не само от наличието на съпротива срещу официалната идеология, но и поради един друг факт, на който би трябвало да се обърне внимание, а именно поради значителното разпространяване на писменост и просвета сред народа. Това разпространяване на писмеността и просветата се дължало главно на такива изтъкнати продължители на делото на Кирил и Методий като Климент Охридски, Наум, епископ Константин и др. Особено плодотворна и придружена с добри резултати била дейността на Климент в югозападните български земи. Там в края на IX и началото на X век са били обучени под негово ръководство няколко хиляди ученици, които станали носители на по-високо образование и от чиито среди излизали проповедници и писатели. Създаването на писменост и просвета по начало било предназначено за нуждите на българската църква и държава, то целело изграждането и обосноваването на официалната, религиозно-феодалната идеология. Това личи добре от съдържанието на редицата творби, излезли изпод перото на Климент, на епископ Константин,

на Йоан Екзарх и пр. Същевременно обаче тази писменост и просвета могла да вземе и друга насока и да се обърне по своето съдържание срещу духовниците и феодалите, т. е. да получи еретически облик. Образованият, знаещ да чете и пише българин бил в състояние благодарение на своята подготовка не само да одобрява и да приема това, което му проповядвали хората на църквата, но и да протестира срещу него, като тълкува по друг начин „свещените писания". Той бил в състояние да обоснове опозиционните си възгледи и да пише и говори в дух, противен на това, което му се внушава „отгоре". За един потънал в невежество човек, който бил далеч от всякакви книги и оттам — и от почти всякакви познания, е било по-трудно да осъзнае причините за бедственото положение, в което се намира, и заедно с това по-лесно било за властни-

---

са били смятани от славяните за по-слаби от добрите богове и за подчинени на тях сили. Прав е М. ПОПРУЖЕНКО, Синодик царя Бориса, с. 152, като казва, че „в дуализме славянском добро выше зла". Поради това именно обстоятелство богомилството в България, създадено на славянска почва, не е могло да се развие като крайно дуалистично учение по подобие на павликянството и е смекчило неговите основни тези за равностойност на доброто и злото и за вечна борба помежду им. Само малка част от богомилите са възприели абсолютния дуализъм.

[27] Вярата в свещените дървета се запазнла в продължение на векове сред народа като наследство от езическата епоха. Срв. примери за това у Д. МАРИНОВ, Народна вяра и народни обичаи, кн. VII от „Жива старина" (СНУНК XXVIII, 1914, с. 42 сл., 246 сл.). За това, че славяните не са имали култови сгради, говори обстоятелството, че те заели понятията „храм" и „идол" (кумир) от прабългарите. Срв. В. БЕШЕВЛИЕВ, Вярата на първобългарите, с. 37. Трябва да се отбележи все пак, че идоли (кумири) имали и славяните. Срв. И. ДУЙЧЕВ, Славяно-болгарские древности IX века, I, с. 8 сл.

[28] Срв. В. БЕШЕВЛИЕВ, Вярата на първобългарите, с. 40 сл.

[29] Като една преживелица от традицията старейшините да извършват култа се е запазил обичаят в християнския курбан жертвата да се коли не от свещеника, а от някой по-известен старец в селото (срв. Д. МАРИНОВ, Народна вяра, с. 244). За липсата на жреческо съсловие у южните славяни срв. D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 67.

[30] За отношенията между християнство и езичество в средновековна Русия срв. Е. АНИЧКОВ, Язычество и древняя Русь, СПб., 1914. Специално за богомилството, получило развитие в резултат на социално-икономическата обстановка в Русия и в частност — на „двуверието", вж. статията на Д. А. КАЗАЧКОВА, Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия през XI в., Ист. пр., XIII, 1957, кн. 4, с. 45—78.

щите да го държат в заблуда и подчинение. Както се знае, невежеството е било винаги основа за по-леко разпространение на принципите на господствуващата и приґодна за експлоататорите идеология. Напротив, просветата отваря очите на потисканите. Тя дава възможност да се разгръща по-пълно и убедително всяка форма на идеологичната класова борба — в случая на дуалистичната ерес на богомилите, която е една от най-важните прояви на този вид борба през нашето средновековие. Просвещението и знанието били особено необходими и полезни за богомилските „съвършени", т. е. за главните теоретици на учението, за да могат да го направят те по-силно и действено и да го противопоставят с достатъчни и приемливи аргументи на своите идейни противници из средата на православното духовенство и монашество.

По такъв начин вълната на просвещение, която заляла българския народ през IX—X век, имала двояк и в голяма степен противоположен по своите последици резултат. От една страна, чрез писмеността и просветата, разпространявани на говоримия славянски език, се затвърдявали позициите на феодалната класа и държава, укрепвала господствуващата църковно-феодална идеология. От друга страна, тази писменост и просвета давала възможност на експлоатираните хора да разберат по-добре принизеното си положение и да реагират срещу него, като изтъкнат на преден план нови идейно-теоретически положения, противоположни на тези, които поддържали и разпространявали господствуващите слоеве.

Разпространяването на ереси в България преди появата на богомилството

Почвата за богомилското учение била създадена, както личи от предходното изложение, в резултат на специфичната социално-икономическа и идейно-духовна обстановка сред българското общество през IX—X век. Богомилството представлявало израз на мисли, появили се като отражение на феодалната база в определен

момент от нейното историческо развитие в средновековна България. Това не ще рече обаче, че за оформянето на тази ерес не са били от значение и външни влияния. Такива влияния е имало и те дошли предимно чрез две социално-религиозни учения, които се разпространявали по това време главно в пределите на Византийската империя, но били проникнали вече и в българските земи. Едното от тези учения било павликянството, а другото — масалианството. За тяхното въздействие при оформянето на богомилството говорят редица средновековни писатели у нас и във Византия; то се признава и от съвременните изследвачи.[1] Необходимо е следователно, за да можем да си изясним целия комплекс от въпроси във връзка с възникването на богомилското учение, да се запознаем предварително с тези две ереси и при това както с тяхната идеология, така и с историческото им развитие и с техните връзки с още по-стари социално-религиозни течения.

Първата ерес, с която нашето богомилство сочи несъмнена връзка, е ПАВЛИКЯНСТВОТО. От своя страна павликянството е било оформено под въздействието на твърде популярното през ранното средновековие манихейско учение и самите павликяни често пъти са били назовавани с прозвището „манихеи". Ето защо най-напред трябва да се кажат няколко думи върху тази ерес.

МАНИХЕЙСТВОТО възникнало през средата на III век и негов основател бил персиецът Манес.[2] В основата на манихейското учение лежал дуалистичен поглед върху света, свойствен на древната персийска религия. Манес проповядвал, че във вселе-

---

[1] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Влияния, passim; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 138 сл.

[2] Върху манихейството има обширна литература, която нараства непрестанно поради обстоятелството, че продължават да се откриват нови извори (предимно манихейски химни). Срв. от по-новата литература P. ALFARIC, L'évolution intelectuel de Saint-Augustin, Paris, 1918, с. 95—213; H. H. SCHRÄDER, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, Leipzig — Berlin, 1924/25, с. 65—152; *H. H. Scäder,* Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen, Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens, H. XXVIII, Berlin, 1936; H. I. POLOTSKY, статията „Manichäismus" in PWRE, 1935; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. I сл.; А. Л. КАЦ, Манихейство в Римской империи по данным Акта Архелаи, ВДИ, 1955, кн. 3, с. 168—174; H. CH. PUECH, Le manichéisme, son fondateur sa doctrine Paris 1948 (второ издание 1967 г.).

ната съществуват два бога, вечни и противопоставени един на друг. Първият бил бог на доброто или светлината (φῶς), а вторият — бог на злото или мрака (σκότος). Двамата богове били еднакво силни и стояли начело на две царства, които първоначално били откъснати едно от друго, но след това се смесили помежду си. Мракът нахлул в пределите на светлината и така се породили страшни сблъсквания, по време на които произлязъл и човекът. Тялото на човека и всичко онова, което е съставено от материя, било създание на злия творец, а невидимият мир и душата на човека представлявали дело на бога на светлината. Затворена в греховната плът, душата се измъчвала и страдала и добрият бог изпратил на земята Христос, за да я освободи и върне при своя първосъздател. Христос бил само божие слово, а привидно дошъл на земята като човек, роден от дева Мария. В сложен и дълъг разказ манихеите излагали мисията на божия пратеник на земята и неговата борба срещу тъмните сили. Накрай според техните вярвания щяла да настъпи световна катастрофа, след която богът на светлината и богът на мрака отново щели да се отделят един от друг и щели да зацаруват самостоятелно и завинаги в своите отделни царства.

Както се вижда от казаното, дуализмът на манихеите бил абсолютен в този смисъл, че те считали, че доброто и злото начало били създадени независимо едно от друго и че в края на краищата щели да останат да съществуват съвместно, без някое от тях да надделее и да победи.

Наред с абсолютния дуализъм, който лежал в основата на учението на Манес, друга негова характерна черта били силните гностически струи, които съществували още преди появата на манихейството в редица религиозно-философски системи от I—II век от н. е. и които оказали решаващо влияние при неговото формиране. Основното в тези системи бил стремежът да се обясни произходът на материалния и духовния свят, да се посочи, че между дух и тяло съществуват противоречия и че душата на човека, която е свързана с добрия бог, за разлика от плътта, която е греховна, следва да се избави от своя телесен затвор и да се върне при първосъздателя си.[3] Главни проповедници на гностицизма били Сатурнин, Кердон, Василид, Валентиан и др. Едни от тях работили в Александрия (Египет), а други в Сирия. Върху александрийския гностицизъм оказвала влияние елинската философия, смесена с

раннохристиянските идеи, докато у сирийските гностици християнските възгледи били съчетани с влияния предимно от сирийско-халдейската религия. Най-важна задача според гностиците била човек да разбере откъде идва злото (πόθεν τὸ κακόν), за да може, като си отговори на този въпрос, да проникне в тайните на битието и собствената си съдба и така да си осигури спасението на душата. Колкото повече се съчетавала вярата с познанието (γνῶσις), толкова по-близко бил вярващият според теоретиците на гностицизма до постигане на желаното блаженство на отвъдния свят. Разбира се, този „гнозис", към който се домогвали те, съвсем не представлявал едно действително познаване на света и обществото с техните закони, а едно фантастично, невярно познаване, типично за всяка религиозна философия.

Като търсели корена на злото, едни от гностиците твърдели, че злото и доброто са независими едно от друго начала, които съществуват и се борят помежду си вечно. Те били привърженици, с други думи, на един абсолютен дуализъм, какъвто проповядвал през III век и Манес. Други гностици, предимно от сирийската школа, били на мнение, че доброто начало е по-силно и първично, а злото се е появило по-късно и е по-слабо, поради което може да бъде победено. Те стояли следователно на умерено дуалистични позиции, които ги приближавали до християнския монотеизъм.

В съответствие със своите дуалистични и гностични разбирания Манес и последователите му разработили и своето етично учение.

---

[3] Върху произхода и характера на гностическите религиозно-философски системи са ни дали сведения редица древни християнски апологети от II—IV век, като Юстин Философ, Ириней Лионски, Климент Александрийски, Тертулиан, историкът Евсевий Кесарийски, Епифаний Кипърски и др. Обобщителен обзор върху александрийските гностици у И. СНЕГАРОВ, Кратка история на съвременните православни църкви, I, С., 1944, с. 213 сл. Относно сирийските гностици пак там, с. 111 сл. Срв. още W. BOUSSET, Hauptprobleme der Gnosis, Göttingen, 1907; E. DE FAYE, Gnostiques et Gnosticisme, Paris, 1913, с. 431 сл.; H. JONES, Gnosis und spätantiker Geist, 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen 1954; E. WERNER, Gnosisforschung und Balkandualismus, с. 44 сл. (с добра библиография); G. BAREILLE, Gnosticisme, D. T. C., vol. VI, coll. 1456 сл.; А. ДРЕВС, Происхождение христианства из гностицизма, Москва, 1930; А. П. КАЖДАН, Религия и атеизм в древнем мире, Москва, 1957, с. 302; H. LEISEGANG, Die Gnosis, 4 Aufl., Stuttgart, 1955, с. VII, 404.

Те проповядвали, че всеки, който иска да избави душата си, трябва да живее скромен и дори аскетичен живот, като избягва плътските наслади. Манихеите не се женели, не трупали имоти, избягвали убийства, гняв, лъжа, жестокости. Особено строго трябвало да спазват този морал и начин на живот тъй нар. „избрани" „съвършени" манихеи („електи"). Що се отнася до обикновените последователи на учението, то те водели живот, както всички други хора, като се стремели обаче постепенно да се усъвършенствуват и да се приближат до положението на „електите".

Манес оставил 12 ученици и учението му започнало бързо да се разпространява. То проникнало в Персия, в Централна Азия, в Индия. Особено широко разпространение получило то в източните области на Римската империя и впоследствие на Византия (V—VI в.). Проповедите на манихеите против богатствата, разкоша, убийствата, макар и да не носели революционен характер, били опасни за светската власт, а също така и за християнската църква, която отхвърляла дуалистичните обяснения за произхода на света и човека. Ето защо срещу последователите на манихейството започнали още от самото начало силни гонения, които станали особено остри във Византия през време на императорите Юстин I (519—527 г.) и Юстиниан I (527—565 г.). Съгласно с издадените от това време разпоредби на еретиците трябвало да се налагат смъртни наказания и да се лишават от граждански права.

В резултат на големите преследвания във Византия манихейството постепенно там било изкоренено. То намерило почва за развитие обаче в Централна и Източна Азия, където се задържало дълго време. През VIII век то станало дори господствуваща религия в голямата империя на уйгурите (за времето от 763 до 840 г.).

Друго дуалистично и гностическо учение, което се създавало пак през ранната епоха на християнството и което има връзка с павликянството, е тъй нар. маркионитство. Неговият основател Маркион живял през II век. Той проповядвал, също както и Манес, че във вселената се води борба между две начала, доброто и злото, като приемал обаче, че има и едно трето, по-слабо от тях начало, назовавано „справедливият творец" (димиург). Според маркионитството добрата сила управлявала небесния мир, димиургът бил творец на света и на хората, а дяволът господствувал

над вечната материя. Той измамил обаче димиурга и му отнел всички грешни хора, които занапред станали негови слуги, като димиургът запазил за себе си само праведните.[4]

През VI—VII век учението на Маркион било вече слабо разпространено. Започнало да губи почва и манихейството, което било силно преследвано. Но дуалистичните и гностическите традиции, създадени от двете ереси и подхранвани от благоприятните социално-икономически услсвия във Византийската империя, продължавали да съществуват. В резултат на това се създало едно ново учение — ПАВЛИКЯНСТВОТО.

Произходът на павликянството не е още напълно изяснен.[5] Най-вероятно остава предположението, че то е възникнало като ново учение във византийска Армения в края на VII век по време на царуването на император Константин II (641—668 г.). Пръв негов проповедник бил Константин (Силван), а неговите при-

---

[4] Срв. за учението на Маркион изследването на A. HARNACK, Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig, 1924; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 46. Вж. още посочванията у И. СНЕГАРОВ, Кратка история на православните църкви, I, с. 111 сл.

[5] Срв. за павликянството KARAPET Ter MKRTSCHIAN, Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig, 1903; Д. АНГЕЛОВ, Влияния, с. 148; същият Bogomilismus, I, с. 30 сл.; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 28—58; H. GRÉGOIRE, Précisions géographiques et chronologiques sur les Pauliciens, Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Academie Belgique, 33, 1947, с. 289; F. SCHEIDWEILER, Paulikianerprobleme, BZ, 43, 1950, с. 10 сл.; Е. Э, ЛИПШИЦ, Павликянское движение, с. 49—72; Е. Э. ЛИПШИЦ, Вопросы павликянского движения в освещении современной буржуазной историографии, Виз. врем., V, 1952; СТ. М. БАХШЯН, Павликянское движение в Армении, Ереван, 1955; К. Н. ЮЗБАШЯН, К истории павликянского движения в Византии, Вопросы истории религии и атеизма, Сборник статей, т. IV, Москва, 1956, с. 246—279; M. LOOS, Deux contributions à l'histoire des Pauliciens, I, Byzantinosclavica, XVII, 1, 1956, с. 19—57; Ι. ΑΝΑΣΤΑΣΙΟΥ Οἱ παυλικιάνοι, Ἀθῆναι, 1959; Р. М. БАРТИКЯН, Источники для изучения истории павликянского движения, Ереван,1961 г.; M. LOOS,Le mouvement paulicien à Byzance, Byzantinoslavica, XXIV, 2, 1963, p. 258—287 и XXV, I, 1964, p. 52—69; същият, Ou en est la question du mouvement paulicien? ИИБИ, 14—15, 1964, с. 357—371; J. GOUILLARD, L'hérésie dans l'empire Byzantin des origines au XII siécle (Travaux et memoires, I, Paris, 1965, p. 307—312).

върженици станали известни с наименованието „павликяни“ (παυλικιανοί).[6]

По същина павликянството било социално учение с антифеодален характер. По форма представлявало ерес, която се отклонявала съществено от догмите на православието и била близка в много отношения до маркионитството и до манихейството.[7] Връзката между павликяните и манихеите била така силна, че редица писатели във Византия назовавали често пъти павликяните с името манихеи.[8] В съгласие с Манес Константин възприел гностично-дуалистичните принципи и учел, че във вселената съществуват две начала — добро и зло, които са създадени независимо едно от друго и ще останат в постоянна борба помежду си. Лошият бог (πονηρός θεός) бил творец и управител на видимия, тукашния свят (τοῦ δ τοῦ κόσμου ποιητὴν τὲ καὶ ἐξουσιαστήν), а под властта на добрия бог се намирал бъдещият свят (ἕτερον δὲ τοῦ μέλλοντος).[9] С други думи, павликянският проповедник бил привърженик на един краен, абсолютен дуализъм, свойствен на манихеите, съгласно с който доброто и злото си имат свои царства и си съществуват открай време във вечна борба.

Като изхождали от дуалистичните си разбирания, павликяните се обявявали против съществуващите обществени порядки и господствуващата класа. Особено остри били нападките им срещу духовенството и монашеството. Според Силван и неговите последователи църковното съсловие било изобщо излишно, а монасите били творения на дявола. Всеки вярващ, проповядвали те, може сам да чете и да тълкува евангелието, без да се нуждае от посредници. Това можели да правят както мъже, тъй и жени.

Като смятали, че църковното съсловие е излишно, еретиците отричали всички църковни обреди (кръщение, причастие, изповед, брак), не почитали кръста и иконите, отхвърляли празниците и постите. За Христос твърдели, както това правел и Манес, че не е бил истински човек, а имал само привидна плът и привидно живял и страдал. Към писанията на Стария завет се отнасяли отрицателно и считали, че те са създадени под внушение на злия творец. Поради това отхвърляли почитането на Мойсей, на библейските патриарси и пророците. Отхвърляли и култа към Мария като божия майка, а за Богородица смятали небесния Ерусалим, откъдето Христос бил изпратен на земята като божие слово.

чина да започне ново кърваво гонение срещу павликяните, предприето от византийския император Юстиниан II.[11] Тит бил заловен и изгорен на клада заедно с мнозина от последователите си. След неговата смърт начело на движението застанал арменецът Павел, а след него дошъл синът му Гегнезий (Тимотей).

До 726 г. павликяните били непрестанно преследвани и от византийската църква, и от светската власт. В издадения през тази година правен сборник „Еклога" се предвиждат срещу тях смъртни наказания (посичане с меч). Наскоро обаче след тази дата отношението към тях се променило. Във Византийската империя започнала ерата на тъй нар. иконоборческа политика, провеждана от императорите Лъв III (717—741 г.) и сина му Константин V Копроним (741—775 г.).[12] Целта на тази политика била чрез отричане на култа към иконите и други мероприятия да се омаловажи голямото влияние, което по това време притежавало в страната многобройното монашеско съсловие, и да се отнемат обширните му земи. Тази политика била изгодна преди всичко за интересите на светската аристокрация, а така също за военните и финансови нужди на държавата. В борбата си срещу монасите и техните крепители византийските императори намерили удобен съюзник в лицето на павликяните, които вече години наред проповядвали срещу калугерите и ги обявявали, за „творения на дявола". Изгодна за императорите-иконоборци била и отрицателната позиция на павликяните спрямо култа към иконите. Поради тази причина Лъв III и Константин V прекратили преследванията срещу павли-

---

[10] Доводите на Юст срещу крайния дуализъм се основавали на един цитат от Посланието на Павел до колосяни, гл. I, стр. 16, дето се казва: „Понеже чрез него е създадено всичко, което е на небесата и което е на земята, видимо и невидимо — било престоли, било господства, било началства, било власти, всичко чрез него и за него е създадено" (срв. PETR. SIC., M. P. G., 104, coll. 1281; PHOTII, Contra Manicheos, M. P. G., 102, lib. I, coll. 52). Въз основа на този текст той се противопоставял на възгледите на Тит.

[11] Според данните на Петър Сицилийски Юст докладвал за спора си с Тит на православния епископ на град Колонея и той от своя страна уведомил правителството за засилената дейност на павликяните, което довело до започването на новите гонения.

[12] Срв. за иконоборчеството Д. АНГЕЛОВ, История на Византия, I, с. 263 сл.; Г. СТРОГОРСКИ, Историја Византије, с. 168 сл.

кянската ерес и ѝ дали възможност за сравнително спокойно и несмущавано разпространение. Това укрепило силата и значението на павликянските общини, създадени от Константин и неговите приемници.

През втората половина на VIII век павликянството, което дотогава било разпространено само в Мала Азия, преминало и в Балканския полуостров. Това станало в резултат на преселническата политика на император Константин V Копроним (741—775 г.). През 746 г. той колонизирал в Тракия монофизити от Сирия, между които е имало може би привърженици и на павликянската ерес.[13] Няколко години по-късно, вероятно през 757 г., след един поход срещу арабите той преселил от градовете Теодосиопол и Мелитени нови групи сирийци и арменци, които настанил пак в тракийските земи. Според изричните сведения на летописеца Теофан от заселването на тия колонисти се разпространила ереста на павликяните (ξ ὧν ἐπλατύνθη ἡ αἵρεσις τῶν παυλικιανῶν).[14] Няколко години по-късно при Лъв IV Хазарски, приемника на Константин V, били колонизирани в Тракия сирийци-яковити (778 г.). По такъв начин броят на еретическото население в тази област нараствал непрестанно. Павликянската пропаганда бързо печелела успехи поради обстоятелството, че и в балканските територии на Византия по това време селското население все повече и повече губело своите права върху земята и върху него се усилвал натискът на изграждащата се феодална класа.

В началото на IX в. павликянското движение във Византия достигнало своя разцвет. Като главен проповедник действувал тогава в Мала Азия известният Сергий (Тихик), който разпространявал учението си в продължение на 35 години и създал нови общини. Усилената дейност на Тихик била придружена не само с териториално разширение на павликянството, но и с нови религиозни спорове между неговите привърженици. Има основания да се приеме, че този павликянски проповедник за разлика от своите предходници, които се придържали строго о абсолютния дуализъм, направил известни видоизменения в посока на по-умерени дуалистични представи. Той заменил термина „зъл бог" (πονηρὸς θεός) с дявол (δαίμων) и в такъв смисъл предал на злата сила по-маловажно, подчинено значение, близко до това значение, каквото тя имала и според християнската официална религия.[15] За тази реформа на Ти-

хик може да се заключи преди всичко от един списък от анатеми срещу павликяните, съставен вероятно през втората половина на IX век наскоро след неговата смърт.[16] Там вече виждаме да се говори за дявола, като му се приписва строителната дейност върху земята и създаването на човека. Пак „дяволът" като представител на злото начало фигурира и в две от анатемите от писмото на патриарх Теофилакт до цар Петър. В едната анатема четем: „За тези, които пустословят, че лукавият дявол е създател и владетел на материята и на целия този видим свят и на нашите тела, проклятие."[17] Другата анатема има пред вид специално дейността на Тихик и гласи: „Сергий, синът на Дриин, или проклетият Тихик, който по внушение на лукавия се е гордеел, че е нов утешител. . ., той и писанията му и цялата останала редица от безбожници да бъдат проклети. . . затова, защото са се опитали и сами са отхвърлили

---

[13] Срв. THEOPHANES, Chronographia, ed. de Boor, II, Leipzig, 1833, t. II, с. 422.

[14] Пак там, с. 429, Срв. Д. АНГЕЛОВ, История на Византия, I, с. 274. Относно датата на второто преселване съществуват разногласия. Срв. за различните гледища D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 60, бел. 5, който приема годината 757 за най-вероятна, като се основава на контекста.

[15] За реформата на Тихик срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, I, с. 25. Вж. и Б. ПРИМОВ, Богомилският дуализъм, с. 104, който обръща внимание на замяната на понятието „зъл бог" с „дявол". Неоправдано според мене обаче той не достига до извода, че щом у павликяните вече вместо бог на злото започва да се явява дяволът, то това означава, че се преминава към реформиране на абсолютния дуализъм. В случая би следвало да се привлече материал както от каноничната християнска литература, където дяволът е представен за по-слаб от „добрия бог", така и от космогонията на богомилите, създадена под павликянско влияние. Сам Б. Примов (с. 91) се спира върху богомилските космогонични представи, въз основа на които правилно установява, че в тях са преобладавали умерено дуалистични възгледи и че дяволът в тях не е играел роля на сила, равностойна на „добрия бог". Неговите разсъждения на стр. 104 сл. не са приведени обаче в съответствие с тази правилна установка и той, въпреки че приема реформата на Тихик, счита, че все пак този павликянски проповедник си останал абсолютен дуалист.

[16] По въпроса за датата на този списък се спори. Срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, I, с. 25. Издателят на списъка, G. FICKER, Sammlung, 453—455, е склонен да го постави през XI век, но доводите му не са основателни, тъй като той е пропуснал при анализа на текста сведенията на такъв важен източник за богомилството като Беседата на презвитер Козма.

[17] ТЕОФИЛАКТ, Писмо, с. 3.

нашия бог и дори са го отхвърлили, доколкото това е било в тяхна власт, от неговото творение и владение, като са го прехвърлили на своя съотцепник, „лукавия дявол“ (πονηρῷ δαίμονι).[18]

Но опитът на Тихик да реформира павликянството с оглед на по-умерени дуалистични позиции не успял, както изглежда, да обедини всички привърженици на ереста. Това личи от обстоятелството, че в писмото на патриарх Теофилакт, писано около 100 години след смъртта на този павликянски проповедник, се съдържат една до друга две анатеми срещу дуалистичните вярвания на павликяните. Първата има пред вид очевидно една група от крайни дуалисти и в нея се говори за двама богове — на светлината и на мрака, докато във втората става дума за дявола, т. е. за една по-слаба и подчинена на доброто начало сила. Ще рече, през началото на X век павликяните не били единни помежду си по своите дуалистични възгледи. Тази разединеност продължила да съществува и по-късно, както личи от едно известие от житието на Иларион Мъгленски, което се отнася до втората половина на XII век.[19]

По-нататъшното укрепване на феодалните отношения във Византия през първата половина на IX век предизвикало изостряне на политическия елемент във възгледите на павликяните. От ерес, насочена предимно срещу църквата, павликянството се превръщало все повече в идеология на селските маси, които се готвели за борба срещу своите угнетители. Неговият революционен характер се проявил ясно по време на голямото селско движение, избухнало през 820 г. в Мала Азия под водачеството на Тома Славянина.[20] В това въстание павликяните взели значително участие, както личи от данните на един съвременник.

Остротата, която придобило павликянското движение през първата четвърт на IX век, наложила нова промяна в политиката на централната власт спрямо него. Византийските императори Михаил II (820—829 г.) и Теофил (829—842 г.), въпреки че продължили да водят борба срещу култа към иконите, се отказали вече да търсят съюзници в лицето на павликяните. Нещо повече. Като изразители на интересите на феодалната класа те започнали гонения срещу тях. През 835 г. Сергий бил убит, но с това по-нататъшното развитие на павликянството могло да бъде само временно спряно. Появили се нови проповедници и водачи — Карбей и племенникът му Хризохир.

След 843 г., когато култът към иконите бил окончателно възстановен и двете враждуващи групировки сред господствуващата класа се обединили, преследванията срещу павликяните получили големи размери. Заплашени от поголовно унищожаване, много павликяни начело с Карбей били принудени да напуснат територията на Византия и да търсят прибежище в съседния Арабски халифат. Там те получили позволение да се заселят в два града — Амара и Аргаун, а след това в още един — Тефрика, който се превърнал в тяхна главна крепост. От средата на IX век павликяни и араби се свързали тясно в общата борба срещу Византийската империя и в продължение на десетки години действували заедно, като на няколко пъти нахлували във византийска територия.

Едновременно с въоръжената борба срещу Византия павликяните продължавали и своята идеологична борба. При това те разпространявали възгледите си не само в територията на империята, но започнали да проповядват и в българските земи. Павликянски пропагандатори действували сред славянобългарското население още преди покръстването на страната. За един такъв проповедник, някой си Сантаварин, се споменава в едно писмо на Стилиан, епископ на Неокесария, до римския папа Стефан V, писано между 886—897 г. Там е казано, че той дошъл в България и пръснал между българите манихейската ерес, т.е. павликянството.[21] Това станало, както може да се заключи от това писмо и от други извори, между 842—846 г. Главните разпространители на павликянството у нас били несъмнено павликяните от Тракия, по произход сирийци и арменци. До официалното християнизиране на България павликянската ерес едва ли е могла обаче да получи осо-

---

[18] ТЕОФИЛАКТ, Писмо, с. 11.

[19] Срв. KALUŻNIACKI, Werke, с. 34.

[20] Срв. за него Е. Э. ЛИПШИЦ, Восстание Фомы Славянина и византийское крестьянство на грани VIII—IX вв., ВДИ, 1939, кн. 1; А. П. КАЖДАН, Деревня и город в Византии IX—X вв., Москва, 1960, с. 350 сл. Там е дадена и нова дата за това въстание (820 г.), която коригира старите мнения, че то е избухнало през 821 г.

[21] Срв. за неговата дейност Д. АНГЕЛОВ, Влияния, с. 155. В писмото е споменато изрично, че Сантаварин дошъл при българите, когато те били още езичници (ἔτι νοσοῦντας τὴν ἀθεΐαν). Срв. и D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 80 сл.

бено разпространение в страната, тъй като са липсвали нейните най-важни идеологични противници, срещу които е била насочена нейната борба, а именно църковният институт и монашеското съсловие.

След покръстването на българите през 865 г. в страната се създали условия за проникването на най-различни верски учения. Това се дължало, от една страна, на обстоятелството, че българският народ не бил достатъчно ориентиран в новата религия поради това, че в България дошло гръцко, а след това и латинско духовенство, чийто език му бил чужд и непонятен.[22] Дължало се и на силната опозиция срещу християнската църква, подхранвана от езическите настроения. Ето защо вратите за най-различни религиозни проповедници били широко отворени. От Отговорите на папа Николай се вижда, че сред българския народ след 865 г. проповядвали привърженици на исляма, а също така на юдейската религия.[23] Най-силна била обаче дейността на гърци и арменци. За това свидетелствува отговор 106 на папата, в който четем, че в страната били дошли от разни места различни проповедници: гърци, арменци и други чужденци. Тези хора проповядвали християнството, както си искали, говорейки много и различни неща.[24] Изказано е предположение, че между тези проповедници е имало манихеи, дошли от Азия след разгрома на манихейската религия в Уйгурската империя през 840 г., но преки данни за това няма.[25] Най-силна е била обаче несъмнено проповедта на павликяните, които по това време действували в съюз с арабите в Мала Азия срещу Византийската империя. Доказателство за това ни дава едно интересно известие в съчинението на византийския писател и дипломат Петър Сицилийски, който ходил през 869 г. по нареждане на византийския император Василий I в главния павликянски град Тефрика, за да преговаря за размяна на пленниците между араби и павликяни, от една страна, и византийци, от друга. Петър Сицилийски стоял там девет месеца и се запознал добре с учението на павликяните. След това той написал едно подробно изложение върху тяхната ерес и го снабдил с увод, който посветил на църковния глава (τῷ πρόεδρῳ) на младата, току-що изградена българска църква.[26] Петър Сицилийски предупреждавал българския църковен глава, че еретиците, както той научил, възнамерявали да пратят специални мисии в България, за да отцепят някои от но-

вопокръстените от православието и да ги присъединят към своята вяра. Дали павликяните са имали подобни широки планове и дали византийският дипломат е бил чул от тях всичко това, не е сигурно. Обаче фактът, че счел за необходимо да плаши с тях българската църковна власт, показва, че пропагандата, водена сред българското население по това време, била доста силна.

За павликянската дейност в България може да се заключи и

---

[22] За събитията в България след покръстването във връзка с дейността на гръцкото и латинското духовенство и политиката на Борис да си създаде самостоятелна църква срв. подробно изложение у В. ЗЛАТАРСКИ, История, I, ч. 2, с. 43 сл.

[23] За пропаганда на ислямизма може да се заключи от отговор 103, а за един евреин, който покръстил много българи, става дума в отговор 104. За еврейско влияние в България през IX век срв. Д. ЦУХЛЕВ, История на българската църква, I, с. 243 сл. Както изглежда обаче, пропагандата на мохамеданите и юдеите нямала особено голям успех сред населението. Срв. и D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 83.

[24] „Quod in patriam vestram multi ex diversis locis Christiani, qui prout voluntas eorum existit, multa et varia loquuntur, id est Graeci, Armeni et ex ceteris locis."

[25] За възможно проникване на дуалистичните манихейски вярвания в българските земи посредством влиянието на уйгурите се изказва още руският византинист В. Василевски и неговото становище се приема и от Й. ИВАНОВ, Богомилски книги, с. 19. Счита се при това, че важна посредническа роля за пренасянето на манихейската религия от далечната Уйгурска империя в пределите на българската държава са изиграли печенегите, които през IX—X век са обитавали в днешна Южна Русия и в земите северно от Долни Дунав. Отново е подхвърлена мисълта за пренасяне на манихейските вярвания в България чрез уйгурски проповедници в статията на I. DUJČEV, I Bogomili, p. 628, който се аргументира между другото със значителната етническа близост между първобългари и уйгури. По негово мнение много вероятно е манихейски пропагандатори да са намерили прибежище в България след разгрома на манихейството като официална религия в Уйгурската империя през 840 г. Авторът допуска също така за възможно проникване на манихейски вярвания и от Иран и Ирак, като набляга на мисълта за съществуващите връзки между прабългарската и иранската култура. Това са несъмнено интересни предположения и догадки, които обаче не могат да бъдат подкрепени с конкретен материал. Трудно е при това да се допусне, че голямата отдалеченост между българската държава и посочените страни (Уйгурската империя, Иран и Ирак) през разглежданата епоха е създавала възможности за някаква особено тясна връзка. Освен това през втората половина на IX век прабългарският елемент в нашата страна е бил вече почти напълно претопен

от един легендарно-апокрифен разказ, създаден на наша почва и разпространяван, както изглежда, сред православното население в Тракия, където павликянството през VIII—X век било особено силно.[27] Неизвестният съставител говори в него за двама ученици на „дявола", Съботин и Шутил, които дошли от Кападокия в българските земи, преправили си имената на двамата апостоли Йоан и Павел и започнали да разпространяват своите еретически книги сред тамошното население. „И когото сполучваха да убедят — продължава анонимният автор, — причисляваха го към своята вяра. Тези хора се нарекоха павликяни. Те почитаха Павла." Дейността на двамата еретици е поставена в този легендарно-фантастичен апокриф в IV век и в нея са намесени и фигурите на двамата тогавашни прочути византийски църковни отци Василий Велики и Йоан Златоуст. Краят на разказа завършва с намесата на Златоуст, който наредил да се изпратят хора в българската земя, дето проповядвали Шутил и Съботин, и да одерат кожите на привържениците на новата ерес. „Тези пък — заключава в изложението си авторът — мислеха, че са мъчени като светци и се нарекоха павликяни, понеже възприеха учението на дявола. Св. Йоан Златоуст рече за тях: „Проклети да са тези хора, те и учителите им. Богу нашему слава."

Независимо от измислените и изцяло недостоверни сведения и груби анахронизми в този разказ се отразява несъмнено наличието на силна павликянска пропаганда в нашите земи през средновековната епоха, за да се дойде до убеждението, че дори основата на ереста е била в България. Характерна е подробността, че Шутил и Съботин произхождали от Кападокия. Там именно през IX век били главните центрове на павликянството и оттам са били изпращани мисионери, за да разпространяват това учение.

През 872 г. след продължителни войни византийците успели най-сетне да се справят с павликяните, които действували срещу тях в съюз с арабите. Главната крепост на павликянството Тефрика била завзета и разрушена, а вождът на движението Хризохир бил убит. Разгромът, който претърпяло павликянското движение, намалил до голяма степен неговата сила, но все пак то не било изкоренено и продължавало да се разпространява и след това. Условията за възприемане на павликянското учение останали да съществуват както във Византия, така и в България и поради

това то продължавало да печели привърженици. Особено привлекателен бил дуалистическият светоглед на еретиците, който разглеждал като творба на злата сила целия видим свят и така обосновал отрицателното отношение на недоволните селски маси против феодалната власт и официалната църква. Пропагандата на павликяните станала, както изглежда, особено силна към края на IX и началото на X век. Тази пропаганда разтревожила тогавашните изтъкнати български църковни писатели и ги накарала да вземат съответни мерки за противодействие срещу еретиците. Поради липсата все още на оригинална българска антиеретическа литература това могло да стане чрез превеждането на византийски богословски съчинения, в които се заклеймявали еретиците. Към това време вероятно са били преведени известните „Катехизи" на Кирил Ерусалимски, в които се води полемика срещу разни ереси и преди всичко срещу дуалистичните възгледи на манихеите.[28] Пак по това време (началото на X век) са били преведени от Константин Преславски прочутите четири слова на ранновизантийския богослов Анастасий Александрийски, насочени срещу арианите. Наистина през разглежданото време арианството е било вече едно отмряло религиозно опозиционно течение, но известни положения от него

сред славянската маса и някогашното сродство между първобългари и уйгури, силно за своето време, не играело вече предишната си роля, за да служи като възможен фактор за религиозно въздействие на уйгури върху първобългари. В същност, както показват историческите извори, главен източник за проникването на дуализма в българските земи през втората половина на IX век е била Мала Азия и неговите основни носители са били твърде дейните по това време павликяни. Павликяни е имало при това не само в Мала Азия, но и в Тракия в непосредствено съседство с българската държава, и то още от втората половина на VIII век. От тях именно е идело главното влияние за разпространяване на дуалистични вярвания в нашата страна и не е нужно при ясното наличие на този доказан идеен извор да се търсят други възможни въздействия, за които не съществуват преки изворови податки.

[26] Съчинението на П. Сицилийски е издадено в M. P. G., 104, coll. 1239—1303. Срв. за него D. ANGELOV, Bogomilismus, I, с. 21 сл.; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 29 сл.

[27] Текстът на разказа е известен в три преписа, два български и един руски. Българските са обнародвани от Й. ИВАНОВ в СпБАН, XXIV, 1922, с обяснителни бележки. Превод на новобългарски у Й. ИВАНОВ, Старобългарски разкази, София, 1935, с. 25—27.

[28] Срв. I. DUJČEV, I Bogomili, с. 631.

хора и за него не важели задълженията и правилата на обикновения морал и на законите. Злите пориви и страсти не могли изобщо вече да го засегнат и изменят. „Одухотворените“ масалиани живеели като аскети, отделяли се от дом и семейство и прекарвали дните си в молитви. Забранено им било да се занимават с ръчен труд. За тяхната прехрана се грижели привържениците им.

Както се вижда от казаното, масалианството в своята ранна фаза представлявало съзерцателно-мистично учение, което развивало мисълта за спасение на душата като основна задача на християнина и изключвало намесата на църковния институт в постигането на тая цел. Това гледище на еретиците било безспорно опасно за духовенството, тъй като отричало неговото значение като посредник между бога и човека и така подкопавало неговия авторитет и дори неговото право на съществуване. Ето защо още от самото начало Аделфиос и привържениците му били подложени на преследвания и един събор в Едеса анатемосал техните възгледи.

В тясна връзка с учението на Аделфиос като разновидност на масалианството се създало през VI век и учението на Евстатий, който проповядвал в Пафлагония (в Мала Азия) и бил анатемосан за своите разбирания на един събор в град Гангра през 341 г.[33] Евстатий поддържал същите умерено дуалистични и аскетични възгледи, които поставяли на преден план нуждата от спасение на душата и изключвали намесата на църквата и духовенството. Заедно с това той развивал мисли срещу властниците и богатите, които мисли допадали на потиснатите и бедни слоеве във Византийската империя и намирали добра почва за разпространение. Евстатий твърдял, че богат, който не се откаже от своите имоти, няма да постигне небесно спасение. Учел своите привърженици да презират разкошните одежди и да носят само просто и грубо облекло, подбуждал зависимите хора към неподчинение. Под влияние на неговите проповеди робите, както личи от третата анатема на Гангърския събор, започнали да се отнасят с пренебрежение към своите господари и да не изпълняват полагащата им се работа. Социалнонивелиращите тенденции в учението на Евстатий ревизирали до известна степен и отношението към жената. За разлика от официалното християнство, което поставяло жената в неравноправно положение спрямо мъжа и не ѝ позволявало дейна роля в църковно-религиозния живот, Евстатий проповядвал, че и жени

могат да изпълняват функциите на свещеници и проповедници.

Проповедите на Евстатий допадали на угнетените слоеве, на недоволното население от роби, колони, градски бедняци и пр., което виждало в тях протест срещу съществуващия ред и заедно с това начин да се изтръгне от злото и да спаси душата си. Трябва да се отбележи обаче, че аскетичният и мистично-съзерцателен характер на учението не му позволявало да активизира достатъчно хората на борба срещу неправдите.

През IV—V век масалианството и сродното с него учение на Евстатий се разпространили главно в Сирия и Мала Азия, а след това започнали да проникват и в други краища на Византийската империя въпреки преследванията на църквата. Те намирали достъп най-вече сред мистично настроени монашески среди, които изразявали чрез тях своето недоволство от някои порядки в църквата и нейната организация. Проповедите на еретиците били слушани жадно обаче и от градски бедняци, колони, роби и пр. През VII—VIII век масалианската секта била вече добре организирана и съвременни писатели, като богослова Йоан Дамаскин, презвитер Тимотей и др., ѝ отделят доста страници в своите съчинения против ересите. За масалианството загатва и византийският писател и дипломат Петър Сицилийски. Той пише, че по негово време (втората половина на IX век) имало много хора, които се били посветили на монашески живот, но били изпаднали в еретически заблуди.[34] Като се има пред вид, че масалианската ерес проникнала главно сред манастирите, следва да се предположи, че този упрек на Петър Сицилийски се отнася главно до монаси-масалиани.

През втората половина на IX век, след покръстването на България, проповедите на масалианите започнали да намират почва за разпространение и в българските земи. В текстове с литургично съдържание се споменава за успехите на учениците на Кирил и Методий, тъй нар. „свети Седмочисленици", в изкореняването на ересите, а в един гръцки канон, съставен за тяхна възхвала, те се славят, че унищожили „напълно ереста на тези страшни вълци маса-

---

[33] Срв. за решенията на този събор RHALLIS—POTLIS, Synt., III, с. 96—121. Вж. също Правилата на православната църква, I, с. 659 сл.

[34] PETR. SIC., M.P. G., 104, coll. 1289 D; D. ANGELOV, Bogomilismus,. I, с. 30.

лианите".[35] Като борец срещу масалианите се слави и Климент Охридски в житието на сръбския княз Иван Владимир.[36]

В заключение може да се каже следното: силното разпространение на павликянството и масалианството в българските земи през X век трябва да се прецени като важен момент в процеса на оформянето на богомилската ерес по това време. Под влияние на тези две учения, които носели в себе си гностично-дуалистични елементи и заедно с това силни антицърковни и антифеодални тенденции, богомилството като една специфична творба на българската действителност могло по-бързо да изгради своята идеология, да се разгърне като завършена социално-религиозна система. Проповедите на павликяни и на масалиани дали възможност на поп Богомил и неговите последователи да подберат и поставят на преден план такива мисли и образи, които били най-подходящи за тяхното ново учение, създадено при конкретните обществено-икономически и политически условия в България през X век. Разбира се, като приемаме значението на павликянството и масалианството като идейни извори за оформянето на богомилството, това съвсем не означава, че наличието на тези две ереси е било решаващият фактор за възникването на богомилското учение. Този фактор са условията в самото българско общество през разглеждания период, които дали почва за появата на антицърковни и антифеодални настроения. В такъв смисъл на влиянието на дошлите отвън ереси не трябва да се предава първостепенна роля, както правят редица по-стари, а и съвременни буржоазни изследвачи, а допълнителна и подчинена. Несъмнено е, че ако в България през времето на цар Петър не са били налице благоприятни вътрешни предпоставки за възникването на еретически мисли, въздействието на външни идейни течения би било безплодно и невъзможно.

Не трябва да се забравя при това, че макар и да възприело редица форми и образи от павликянството и масалианството, богомилското учение съдържа в себе си и нови черти и представлява до голяма степен самостоятелна проява на българския народ през средновековната епоха.

---

[35] Срв. Б. ПЕТРАНОВИЧ, Богомили, Црьква Боснаньска и крьстяни, Зара, 1867, с. 98.

[36] Срв. съответния текст у D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 93.

4 Поява на богомилството в България. Поп Богомил

При съществуващата социално-икономическа обстановка през X век условията за появата на едно антицърковно и антифеодално учение били напълно назрели. Тези условия станали особено благоприятни към края на първата четвърт на X век и по-точно след смъртта на българския цар Симеон (927 г.). Вследствие на тежките и продължителни войни, водени срещу Византия, се чувствувало едно общо отслабване на държавата и едно нарастващо недоволство сред част от населението. Към бедите, причинени от дългите войни с Византийската империя, се прибавяли опустошителни нашествия на маджарите, които на няколко пъти нахлували дълбоко в българските земи по времето на наследника на Симеон — неговия син Петър (927—969 г.).

И именно при една такава безпокойна обстановка в България започнали проповедите на богомилите като разпространители на едно ново еретическо дуалистично и антицърковно учение.[1]

[1] Доскоро се приемаше като вероятно, че богомилски схващания са били разпространявани в България още по времето на Симеон (893—927 г.).

Първите сигурни сведения за това учение намираме в писмото на цариградския патриарх Теофилакт, с което той дава отговор на запитванията на българския владетел как да се постъпва с проповядващите в страната му еретици. Под формата на анатеми Теофилакт описва девет от основните вярвания на тези еретици, без да посочва обаче кой е бил техният главен проповедник и без да отделя рязко техните възгледи от възгледите, характерни за предишни еретически учения. Според Теофилакт новопоявилата се ерес (ἡ νεοφανὴς αἵρεσις) представлява смес от манихейство с павликянство (μανιχαισμός . . . παυλικανισμῷ συμμιγής).[2] Това негово убеждение намира израз и във факта, че той отправя във връзка с изобличението на българските еретици проклятия срещу известните някогашни проповедници на манихейството и павликянството, които счита за духовни отци на новата ерес. Но, както вече се отбеляза, цариградският патриарх не е познавал добре същината на създаденото в България учение и го е окачествил като просто продължение на дуалистичните ереси във Византия, като се е възползувал за целта от готови данни, намерени в по-стари съчинения.[3]

Поп Богомил и неговата дейност

За разлика от схематичните и не напълно сигурни данни в писмото на Теофилакт сведенията в Беседата на Козма относно новата ерес са много по-свежи и достоверни. Те сочат ясно, че тя представлява действително оригинално, създадено на българска почва явление. При това у Козма намираме и първото известие за нейния главен разпространител. Това е бил българският свещеник поп Богомил. „Случи се — пише Козма в увода на своята Беседа — в годините на правоверния цар Петър в българската земя да се яви поп на име Богомил, а по-точно казано, Богунемил, който пръв започва да проповядва ерес в българската земя и за чието бледословие ще разкажем по-нататък“ (ѥ҃ко сл҃вчи҃ ѥ҃ болгарьстѣи҃ земли҃ ѥ҃ лѣта правовѣрнаго ц҃ра петра. Бы҃ попъ имене҃мь Б҃гомилъ, а по истинѣ рѣчи҃ бг҃ѹ не милъ, иже нача пе҃рвое оучити҃ ересь ѥ҃ земли҃ болгарстѣ ѥ҃же бл҃дь на пре҃же пове҃дѣше скажемь)[4]. В Синодика на Борил

пък е казано: „(Анатема) за поп Богомил, който възприе при Петър, българския цар, манихейската ерес и я разпространи в българската земя“[5] (попа Бг҃ωмила иже при петрѣ цр҃и блъгарстѣмь. Въ спр҃иемшаго маниχейскѫ ѫсѣ҃ ересь и в блъгарстѣи земли разсѣвавшаго). За втори път е споменат поп Богомил в една друга анатема в Бориловия синодик, където той се проклина заедно с ученика му Михаил и други негови последователи (Тодор, Добри, Стефан, Василий и Петър).[6] В Синодика има и едно трето посочване на поп Богомил, а именно в уводния пасаж, който предхожда разказа за процеса срещу еретиците в Търново. Там четем за трипроклетата и „богоомразната богомилска ерес, чийто началник тогава [по времето на Петър] бил сквернейшият поп Богомил заедно със своите ученици“ (трьклетаа и бгомрьзкаа богомилꙗ скаа ересь, ею҃ начелꙗ нкь ѩвысе тогда скврьнѣншїй попъ Бо́гомиль съ свонмн ученыкн).[7]

Наред с тези данни за поп Богомил, които се съдържат в два

---

[1] Основание за това беше главно един пасаж от Шестоднева на Йоан Екзарх, в който българският писател заклеймява еретиците манихеи и езичниците славяни, задето твърдели, че дяволът е по-стар син на бога. (Да се срамлѣютъ сѹбо вьси пошибенни и скврьнн маниχеи и вси погаднн словѣне... то же не стыдет҃се дьнавола глюще старѣишꙗ сна). Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 20. Възгледът, че дяволът е син на бога, и то по-стар от втория му син Христос, е бил действително типично богомилски. Проучвания върху съответния текст, направени в статията на M. LOOS, Le pretendu témoignage d'un traité de Jean Exarque intitulé „Šestodnev“ et relatif aux Bogomiles, Byzantinoslavica, XIII, 1, 1952, с. 59—88, установиха обаче, че в случая е направена грешка и че обвиненията за вярата в дявола като божи син се отнасят само до някогашните манихеи, с които често полемизира съставителят на Шестоднева, но не и до славяните. С това един от най-сериозните аргументи за приемане на гледището, че богомили са проповядвали още по Симеоново време, пада. Вярно е, че при този български цар у нас са развивали твърде силна дейност павликяните и масалианите, но богомилското учение било създадено по-късно при царуването на Петър.

[2] ТЕОФИЛАКТ, Писмо, с. 7.

[3] Срв. по-горе, с. 38.

[4] КОЗМА, Беседа, с. 2, р. 5 сл.

[5] Борилов Синодик, с. 42, § 39.

[6] Пак там, с. 82, § 111.

[7] Пак там, с. 79.

от най-важните и автентични паметници за богомилското учение в България, сведения за личността и дейността на този български свещеник намираме и в някои средновековни извори, възникнали на руска почва, но съставени по данни, почерпани от нашата литература. Така в един руски препис на Кръмчаята, направен през XI—XII век от някой си книжовник Ефрем, четем: „Във времето на правоверния цар Петър в българските земи имало поп на име Богунемил, който говорел за кръста господен така оскърбително: „Ако някой убие с дърво царския син, може ли това дърво да бъде мило на царя?“ Говорел и за това: „Ако се кланяте и целувате кръста, то също така трябва да се кланяте и целувате магарето, понеже Христос яздеше на магаре.“[8] Началният текст на този откъс за поп Богомил е зает очевидно от Беседата на Козма, която била твърде популярна в Русия през средновековието. Що се отнася до неговите проповеди срещу почитането на кръста, то за тях руският компилатор е узнал от друг, неизвестен засега на нас извор от български произход.

За поп Богомил става дума и в индекса на забранени книги, възникнали също на руска почва. Така в един индекс, запазен в руски сборник от XVI век, той е посочен като автор на еретически книги в България заедно с други писатели („творцн бѣша ерестническимъ книгамъ в болгарскон земли: попъ Еремѣн, да попъ Бѣгмил и Сидор фразинъ, Коуденца “)[9]. В друг индекс, съставен от руския митрополит Зосим (1490—1494 г.) се споменава за поп Богомил като баща и учител на съставителя на апокрифа поп Йеремия (Іеремѣа попъ, Богомиловъ сынъ и вченикъ, паче же богъ немилъ). В трети индекс, съставен през XVI век, имената на поп Йеремия и поп Богомил са дадени едно до друго (поп Еремѣн да попъ Богумилъ). В четвърти индекс поп Богомил е посочен като автор на апокрифа „За кръстното дърво“, което е погрешно, тъй като съставител на тази творба е бил поп Йеремия.[10] Макар и късни по произход и в известна степен противоречиви, тези данни в руските индекси на отречени книги свидетелствуват, че поп Богомил е бил не само проповедник на едно ново учение, но и създател на еретическа литература, което наложило неговото име да бъде заклеймено от църквата наред с имената на други творци на апокрифи и главно с името на поп Йеремия.[11]

През последно време се откри още едно известие за поп Богомил, и то в един византийски паметник. Става дума за един препис на „Синодика в неделята на православието", запазен във Vindobonensis hist. Gr., 73. В този препис неизвестният съставител е поместил сред анатемите, отправени срещу учението на византийския философ от XI в. Йоан Итал, една анатема против поп Богомил като разпространител на манихейската ерес по време на българския цар Петър: τῷ παπ(ᾷ) Βογομίλῳ, τῷ ἐπὶ Πέτρῳ, της βασιλείας βουλγάρῳ τῷ τὴν τοιαύτην μανιχαικὴν αἵρεσιν ἀναγείραντα καὶ κατασπείραντα κατὰ πᾶσαν πόλιν καὶ χώραν ἀνάθεμα (т. е. „проклятие против-поп Богомил, който подбуди и разпръсна по времето на царуването на Петър, българския цар, тази манихейска ерес във всеки град и област").[12] Както се вижда, анатемата е формулирана почти по същия начин, както е формулирана съответната анатема срещу Богомил в Бориловия Синодик. Анализът на текста сочи, че византийският компилатор е имал сигурно пред очи този български паметник и е възпроизвел въз основа на него посоченото известие за поп Богомил.

Отбелязаните дотук сведения в български и руски паметници, към които се добавя и гръцката анатема във Виенския препис на „Синодик в неделята на православието", са засега единствените наши изворови податки за живота и дейността на създателя на богомилското учение. Както се вижда, данните за поп Богомил са изобщо оскъдни и не ни дават възможност да определим със сигурност къде и кога се е родил, нито пък в какво по-точно се е свеждала проповедническата му и литературна дейност. Но оскъдността на изворите и липсата на повече сведения за този български свещеник не ни дават основание да се съмняваме в неговото реално съществуване и да считаме, че той е някаква измислица на народ-

---

[8] Срв. съответния текст в новобългарски превод у Б. АНГЕЛОВ — М. ГЕНОВ, Старобългарска книжнина, II, с. 169.

[9] Срв. А. ГОРСКИЙ и К. НЕВОСТРУЕВ, Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, отд. II, ч. 3, Москва, 1862, с. 641; Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 50.

[10] Срв. А. Н. ПЫПИН, История русской литературы, I, с. 451, бел. 2; вж. и у H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 284 сл.

[11] Срв. за поп Йеремия по-долу, с. 351.

[12] Срв. J. GUILLARD, Synodikon, p. 59.

ната фантазия или на своите противници.[13] Поп Богомил е живял и проповядвал по време на цар Петър и за това свидетелстват ясно двата най-главни паметника за богомилството в България, а именно Беседата на презвитер Козма и Синодикът на цар Борил. Той е принадлежал при това, както личи от неговото прозвище „поп", към средата на низшия клир, т. е. към обикновените свещеници, чието имуществено състояние и начин на живот не са били много по-различни от имущественото състояние и живота на останалото население.[14] Сред свещениците, както вече се отбелязва, е имало през X век сравнително бедни хора, а някои от тях, познати под названието „клирици", се намирали и във феодална зависимост.

Живеещ близо до народа и опознал добре неговите болки и надежди, неговите настроения и стремежи, поп Богомил ги отразил в своите проповеди и писания, дал им цялостно разгърнат и завършен вид — с други думи, превърнал ги в стройно, систематизирано учение, в ерес, която се бори срещу господствуващата църковно-феодална идеология. В това се състои основната му заслуга, тук е историческото значение на неговата дейност.

Центрове на богомилското учение

Труден за разрешаване е въпросът, къде точно е възникнало богомилското учение. Изразът, че поп Богомил започнал да проповядва ерес „в българската земя", е твърде общ и може да се отнесе към различни области на българската държава през X век. „Българска земя" по това време е била и Мизия, и Тракия, и Македония, т. е. трите главни територии, които са влизали в границата на държавата. И все пак има известни основания да се приеме, че един от главните центрове, в които е проповядвал поп Богомил заедно със своите ученици, са били югозападните български краища. По време на царуването на Петър, чиято столица е била Преслав, тези краища са били по-отдалечени от централната власт и това е давало възможност в тях по-лесно и по-бързо да се разпространяват възгледи, противни на възгледите на официалната църква. По-отдалечени са били тези краища и от средището на българската патриаршия (с център пак Преслав), което също е било

благоприятна предпоставка за възможността да се създаде и проповядва едно антицърковно учение.[15]

Едно сравнително сигурно доказателство, че през X век в югозападните български краища се ширели еретически възгледи, ни дава заключителният пасаж от пространното Климентово житие, съставено от византийския архиепископ Теофилакт. В него се казва, че след смъртта на този голям български проповедник и

---

[13] Опити да се отрече реалното съществуване на поп Богомил или да се отождествява той с посочения по-горе автор на апокрифни съчинения поп Йеремия са правени от редица по-стари учени, като К. Иречек, В. Ягич, А. Веселовски и др. Срв. възраженията на И. КЛИНЧАРОВ, Поп Богомил, с. 25 сл. В последно време подобен опит направи В. КИСЕЛКОВ в статията си „Съществувал ли е поп Богомил?" (Ист. пр., XIV, 1958, кн. 2, с. 57—67). Главните основания на автора са, че за този български свещеник освен у Козма, в Бориловия Синодик и в съчинения, възникнали в Русия, данни другаде не се срещат. Аргументите на В. Киселков не са обаче убедителни, тъй като при изясняване на живота и дейността на поп Богомил ние трябва да се ръководим преди всичко от домашните паметници, а не да търсим податки за него във външни източници и в случай, че не ги намерим там, да отричаме съществуването му. Критични бележки по статията на В. Киселков, които отхвърлят неговото гледище, у Б. ПРИМОВ, Поп Богомил и богомилското движение, Ист. пр., XIV, 1958, кн. 6, с. 96—113, и у Б. АНГЕЛОВ. Съществувал ли е поп Богомил?, Литературна мисъл, II, 1958, кн. 6, с. 119—127. В отрицателен смисъл е рецензирана статията на Киселков и от E. WERNER, Bogomil — eine literarische Fiktion? (Forschungen und Fortschritte, Nachrichtenblatt der deutschen Wissenschaft und Technik, 33 Jahrgang, H. I, 1959, с. 24—29. За реалното съществуване на поп Богомил се изказва и J. ŠIDAK в статията Problem popa Bogumila u suvremenoj nauci, Slovo, 9—10, Zagreb, 1960, p. 193—197. Като приемат, че поп Богомил действително е съществувал, някои учени изказват мнение, че „Богомил" не е неговото истинско име, а псевдоним, който той си прикачил, за да посочи, че той и последователите му са „мили на бога". Като псевдоним са склонни да го обяснят H. PUECH и A. VAILLANT, Le traité, с. 282, а също и Б. Примов в посочената статия, Мисля обаче, че за такова обяснение няма достатъчно основания. Името „Богомил" е било познато на българите още през IX век като славянски превод на гръцкото „Θεόφιλος". Срв. примери за това у Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 22; вж. и И. КЛИНЧАРОВ, Поп Богомил, с. 31 сл., и Б. ПРИМОВ в посочената статия. Нови аргументи в подкрепа на това гледище изказва и E. Werner в статията си Θεόφιλος — Bogumil, Balkan Studies, 7, 1966, с. 49—60.

[14] Според И. КЛИНЧАРОВ, Поп Богомил, с. 35, „родоначалникът и вождът на богомилството в България" произхождал от „знатен славянски род". Това предположение ми се струва обаче необосновано, като се има пред-

просветител (μετὰ τὴν πάντος ἐν Χριστῷ κοίμησιν) сред неговото паство се разпространила една зла ерес (πονηρὰν αἵρεσιν), и се отправя подкана към светеца да я прогони и така да спаси своите пасоми.[16] Макар и името на тази ерес да не е посочено, най-вероятно е да се приеме, че в случая става дума за богомилите, които се появили и проповядвали в югозападните български земи след смъртта на Климент (т. е. след 916 г.).

Интересно е да се отбележи, че като борец срещу богомилите е споменат и Климентовият сподвижник Наум, който също е работил, както се знае, в югозападните български земи. На една стара иконка в охридската църква „Св. Богородица" той е изобразен в една планинска местност, преследван от богомилите, както гласи изрично гръцкият надпис на нея: διώκεται ὑπὸ τῶν βογομήλον (sic).[17] Свързването на Наум, който умрял през 910 г., с борбата срещу богомилите е безспорно анахронизъм и представлява легендарно известие, но независимо от това то свидетелствува за значителната роля на ереста в югозападните български земи през X век, което дало основание на автора на иконата да представи този български светец като обект на тяхното преследване.

Заслужава да се отбележи обстоятелството, че в югозападните български земи през IX—X век все още имало известен брой езичници. Това се вижда пак от Пространното Климентово житие, където четем, че големият български просветител полагал неуморни усилия да привлече това езическо население в лоното на християнската вяра.[18] За наличието на езичници в югозападните български краища може да се заключи и от житието на Наум, за което вече стана дума. А езичеството, както добре се знае, е било благоприятна предпоставка за пораждането на антицърковни възгледи, отразени в богомилското учение.

Освен настроени езически хора в югозападните български земи в края на X век живеели и доста арменци. Това се дължало на колонизаторската политика на византийския император Василий II (976—1025 г.), който по думите на арменския историк Асохиг докарал през 988/989 г. една значителна арменска колония в македонските области, за да укрепи границата си на север.[19] Между тези арменци е имало и павликяни. А наличието на павликяни-дуалисти е създавало благоприятна почва за пораждането на богомилството, твърде близко по своите схващания с павликянството.

Не е без значение да се изтъкне и фактът, че югозападните български земи през IX и X век се превърнали в резултат на делото на Климент Охридски и неговите ученици в едно от главните средища на образованост и просвета. Там са били обучени, ако се съди по житието на Климент, над 3000 души за учители и свещеници. А създаването на образовани хора, които знаят да четат и да пишат, които умеят да проповядват, е било важна предпоставка за появата на богомилството като едно учение, което се е градяло не само на стихийни, спонтанно бликнали антифеодални и антицърковни настроения, но и на добро познаване на текстовете на „свещените книги".[20]

Обстоятелството, че югозпадните български земи били през X век един от центровете на богомилството, обяснява голямото му разпространение в тях през следващите столетия. Там възникват, както ще видим по-късно, главните еретически религиозни общини, с които властта е била принудена да води борба. За силата на богомилското движение в тези краища говорят и запазени до ден днешен топонимически названия, например селата Торбачи, Богомила, Кутугерци, Богослов, Богословец, Йеремия и др., доли-

---

вид, че той е споменат в изворите като обикновен свещеник (поп), а също така, като се има пред вид и характерът на проповядваното от него учение.

[15] Гледището, че в югозападните български земи трябва да се търси началото на богомилството, е поддържано от редица изследвачи. Срв. F. RAČKI, Bogomili i Patareni, с. 370 сл.; Ю. ТРИФОНОВ, Беседата на Козма презвитер, с. 44 сл.; И. КЛИНЧАРОВ, Поп Богомил, с. 35 сл.; Н. ФИЛИПОВ, Произход и същност на богомилството, с. 20 сл.; Д. ТРАШКОВСКИ. Богомилското движеньe, Скопље, 1949, с. 32; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 151—167.

[16] „Изгони гибелната ерес, която след твоята смърт в Христа се вмъкна сред твоето паство като заразителна болест и която разпръсва и погубва овцете от стадото ти, което ти укрепи, о свети и предобри пастирю" (превод според изданието на А. МИЛЕВ, Климент Охридски, 89, гл. XXIX). Не е убедително гледището на Н. ТУНИЦКИ, Св. Климент епископ словенский, Сергиев Посад, 1913, с. 85, че в случая става дума за латинската ерес.

[17] За тази икона съобщава Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 34, бел. 1, без да дава за съжаление нейната датировка.

[18] Срв. А. МИЛЕВ, Климент Охридски, XVIII, с. 70.

[19] Срв. D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 177.

[20] Срв. по-горе, с. 116 сл.

ната Богомилско поле и пр.[21] В югозападните области са били разпространени такива названия за означаване на богомилските привърженици като бабуни, торбеши и кудугери, които се появяват в по-късно време и които свидетелствуват също за голямата популярност на ереста в тези краища.[22]

Заслужава да се отбележи най-сетне, че към югозападните български земи ни насочва и една легенда във връзка с поп Богомил, запазена сред населението на Бабуна планина, Богомила, Нежилово и др.[23] Тази легенда гласи, че родното място на поп Богомил било селото Богомила и че неговият гроб се намирал до самото село. Там бил изграден малък параклис, който според преданието служел на богомилите за молитвен дом. Пак по предание се говори, че богомилите се събирали в пещерата до селото Нежилово. Разбира се, тия легендарни сведения не могат да се докажат със сигурност, но самият факт, че те са били създадени в тези области, е указание за това, че през средновековната епоха богомилското учение там е било действително силно разпространено.

Фактът, че богомилството през X век е имало за средище югозападните български краища, не изключва обаче и други центрове на разпространение. Такъв център е била по това време Тракия и по-специално областта около Пловдив. За това свидетелствува изрично един текст от сръбския Синодик, съставен през 1221 г. по̀ повод църковния събор в гр. Жича, Сърбия, свикан срещу тамошните богомили.[24] В този текст се проклинат най-напред „всички еретици, иконоборци и павликяни, и богомилци, сиреч небогомилци", след което се отправя отделна анатема срещу ереста на богомилите и нейните разпространители, която била възникнала според думите на съставителя „в Македония българска, във Филипопол и околността му" („иже во Македонїи болгарскїи, въ Филиппол҃ѣхъ и окрестъ възникшю ересь Богомїлову и садружницы его да будуть проклети трижди анаѳема").[25] Разпространяването на богомилството около Пловдив през разглеждания период не било случайно. В този град, както вече се отбеляза, били заселени през втората половина на IX век голям брой павликяни, а по-старо павликянско население имало в Тракия още от средата на VIII век.[26] Към тия павликяни се прибавили сега и богомили. Ако се съди от израза „садружницы его", следва да се заключи, че неизвестният автор на анатемата е имал пред вид в случая такива богомили, които били

преки последователи на поп Богомил, макар че неговото име е пропуснато в текста.[27] Това известие на сръбския Синодик, макар и от по-късен произход, е твърде важно. То доказва, че наред с Македония Тракия е била също център на новата ерес.

Освен в югозападните български земи и в Тракия през X век привърженици на богомилството са проникнали и в други краища на България. Ако се съди от Беседата на Козма, чийто автор е живеел и действувал вероятно в Североизточна България и е заемал служба в самата столица Преслав, би трябвало да се приеме, че през разглеждания период богомили е имало вече и там. Заплахата от новата ерес стигнала до ушите на самия цар Петър и това го накарало на два пъти да се обръща с писма до цариградския патриарх Теофилакт и да го запитва как да се справи с еретиците.

---

[21] Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 36, 163 сл.; Ю. ТРИФОНОВ, Беседата на презвитер Козма, с. 55 сл.; В. КЪНЧОВ, Македония — етнография и статистика, София,1900, с. 232, 262.

[22] Срв. за тия названия D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 164 сл.

[23] Срв. за тая легенда И. КЛИНЧАРОВ, Поп Богомил, с. 36. Друга легенда свързва живота и дейността на поп Богомил със село Горно Павликени близо до Ловеч, което отговаря вероятно на споменаваното в паметници от XVII в. село Калугерица. Там легендата сочи и неговия гроб (в местността Каменище, където той бил убит от противниците си). Срв. Г. ИВАНОВ, Исторически известия и предания из Ловешко, Известия на историческото дружество, IV, 1915 г. с. 213 сл.

[24] Срв. за сръбския Синодик, по-горе с. 54.

[25] За пръв път обръща внимание на този текст като важен извор за установяване на началния център на богомилството A. SOLOVJEV в статията си „Autour des Bogomiles", с. 81 сл. Срв. и E. WERNER, Neue Lösungsversuche des Bogomilenproblems, Zeitschr. f. Geschichtswiss., III, 1955, H. 5, с. 797. Аз се съгласявам с изводите на A. SOLOVJEV, че действително под „Македония българска" се подразбира Тракия, тъй като с названието „Македония" през XII—XIII век са били наричани тракийските земи. За това, че в случая се касае до Тракия, говори и споменаването на Филипопол (Пловдив). Фактът, че богомилството през X век е било особено силно в тези краища, не изключва обаче тезата, че по това време важен център на тази ерес са били и югозападните български земи.

[26] Срв. за това по-горе, с. 128.

[27] Срв. в такъв смисъл предположението на В. МОШИН в статията му „Сербская редакция синодика", Виз. врем., XVI, 1959, с. 389. В тази статия е подробно анализиран произходът на цитирания по-горе текст, който спада към тъй нар. Дечанска редакция на Синодика.

Название на еретиците

Важен, но не напълно изяснен е въпросът за името на еретиците през най-ранната фаза от създаването на учението на поп Богомил и първите му последователи. Ако се съди от писмото на патриарх Теофилакт и Беседата на Козма, би могло да се заключи, че през X век противниците на ереста още не са познавали названието „богомили". Теофилакт, както вече се отбелязва, считал, че новопоявилите се еретици представляват наследници на стари ереси и че тяхното учение е „смес от манихейство и павликянство". Някакво ново име на еретиците той не посочва. Козма също не употребява ново име за еретиците, въпреки че знае за дейността на поп Богомил. За него те са просто заблудени и зли хора, той не знае към кои да ги причисли и на кои да ги уподоби.[28] Самите еретици от своя страна, когато проповядвали пред съчувствениците си, се наричали „християни". Това личи от един укор на Козма във връзка с възгледите им за кръщението и децата. „Дори и да искат да лъжат, казвайки според обичая си „християни сме", не им вярвайте, защото те лъжат като своя баща, дявола."[29] Наричали се също, както личи пак от един пасаж на Беседата, с гордия епитет „небесни жители"[30]. Както изглежда обаче, някои еретици в проповеди пред своите слушатели са имали обичай да отбелязват не само, че са „християни" и „небесни жители", но че са и „мили на бога". Затова се загатва пак в един пасаж на Беседата, където се говори за преследванията срещу ереста и за това, че мнозина считали, че нейните последователи страдат за правдата. „Та как ще бъдат мили някому (како бо хотѧ комѹ и бнти мнлн), дори и с хиляди да страдат" — отбелязва във връзка с това презвитер Козма.[31] Характерно за еретиците е било изобщо да подчертават, че те са именно божии избраници, че са най-близки на бога като негови чеда и приятели.[32] В това отношение те се осланяли главно на съответни изрази в Евангелието на Йоан, което им е било особено любимо и предпочитано по време на проповедите им. Така постепенно с нарастването на броя на привържениците на богомилското учение името „богомили", което по времето на Козма още ще да е било неизвестно, започнало да си пробива път и да се утвърждава като общо означение за всички еретици. Това име се наложило, от една страна, поради обстоятелството, че Богомил се наричал първият

проповедник и на новото учение, а същевременно и поради убеждението на дуалистите, че те са най-близки и „мили на бога". Така по един двоен път названието „богомили" се затвърдило трайно и се запазило в продължение на няколко века като име на еретиците не само в България,но и в съседните й страни—Византия и Босна.[33]

От сведенията, които намираме в писмото на патриарх Теофилакт, и особено от разказа на презвитер Козма, проличава, че

---

[28] „Но към кои прочее да ги причислим, на кого да ги уподобим?" се провиква той, като описва враждебното им отношение към кръста, иконите и мощите (КОЗМА, Беседа, с. 5, 9 сл.).

[29] КОЗМА, Беседа, с. 31, 8.

[30] „Изобщо, като хулят всичко наше, сами се прогласяват за небесни жители, а човеците, които се женят и които живеят светски, наричат Мамонови слуги" (КОЗМА, Беседа, с. 26, 15).

[31] КОЗМА, Беседа, с. 22, 19.

[32] На този стремеж на богомилите и други средновековни еретици да подчертаят своята близост с бога се спира специално G. WILD в статията си „Bogomili als Ausdruck des Selbstverständnisses der mittelaterlichen Sektenkirche, Kirche und Osten, 6, Göttingen, 1963, с. 16—33; E. WERNER, Θεόφιλος — Bogomil, с. 54 сл.

[33] За пръв път се споменава името „богомили" в гръцка транскрипция като βογόμιλοι, πογόμιλοι, πογόμηλοι в съчинението на Евтимий от Акмония (срв. G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 278). По същото време за него споменава и византийският писател Димитър от Кизик (срв. у RHALLIS—POTLIS, Synt., IV, с. 409). Това име сочи и Евтимий Зигавин в „Паноплия догматика", като отбелязва, че то е от славянски произход, и се опитва да го преведе на гръцки. Според него то идело от думите „бог" и „милост" и означавало човек, който придобива милостта на бога (εἴη δ'ἂν βογόμιλος κατ'αὐτοὺς ὁ τοῦ θεοῦ τὸν ἔλεον ἐπισπώμενος). Срв. текста на „Паноплия догматика" според изданието на M. P. G., vol. 130, coll. 1289. У ZIG., Narratio, този текст липсва. Разбира се, обяснението на Зигавин за думата „богомил" не е правилно, тъй като частицата „мил" не следва да се свърже тук със съществнтелно „милост", а представлява прилагателното „мнл", „скъп". В такъв смисъл го употребява и КОЗМА, Беседа, с. 2, като иронизира, че поп Богомил бил в същност „богу немил". По-стари изследвачи, които не са познавали славянския език, са приемали погрешното тълкуване на византийския богослов, но впоследствие то е било вече отхвърлено (срв. подробности за това у D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 120, бел. 1 и 2). Не е приемлив опитът на A. VAILLANT—H. PUECH, Le traité, с. 292—83, които се опитват да дадат ново тълкуване в смисъл, че богомил означава човек „que Dieu prend en pitié" или „qui supplie Dieu". Правилно обяснение за значението на „Богомил" дава M. MILETIČ, J kristjani, с. 94 и сл. Срв. и E. WERNER, Θεόφιλος — Bogumil, с.

наскоро след появата на поп Богомил и неговите първи последователи учението на богомилите започнало да получава бързо разпространение и да увлича много хора. Козма отбелязва, че преследвани от властта, еретиците „страдали с хиляди“[34], което ще рече, че броят им бил действително значителен. Те проникнали, както сочи българският духовник, като проповедници по домовете на хората, за да ги убеждават в правотата на своите схващания. „Ако ли им вярвате или ги приемате с обич в своя дом — предупреждава той по този повод читателите си, — или им създавате някаква радост, ето предсказах ви: с тях заедно ще бъдете осъдени на вечни мъки.“[35] От еретическата пропаганда се заразявали, както личи пак от неговите думи, отделни членове на семействата и това създавало смут и недоумение у останалите. Във връзка с това Козма отправя съвета: „Ако отиде при еретиците баща ти, майка ти, брат ти или синът ти и ако не те послуша, след като го посъветваш веднъж и дваж [да се откаже от тях], отстрани го и го възненавиди.“[36]

Социален състав на богомилите

От Беседата на Козма се вижда, че през X в. между еретиците се очертавали две групи. Едната от тях се състояла от „богомили“ в пълния смисъл на думата, които били добри познавачи на учението и негови главни разпространители и организатори. Това били най-близките последователи на поп Богомил, които образували ръководното ядро на ереста. Между тях е бил вероятно и първият ученик на Богомил, неговият съвременник Михаил, споменат в Бориловия Синодик. Другите „богомили“, за които говори Козма, били само съчувственици на новото учение и споделяли всички или само отделни негови положения, без да участвуват активно в разпространяването му и без да са запознати с всички негови тънкости от религиозно-догматичен характер, които съставлявали неговата същина. Първата група богомили са били, общо казано, повече теоретици и организатори, докато втората се състояла от хора, за които новото учение било привлекателно главно поради острия опозиционен дух, който господствувал в него и чрез който се развенчавала официалната църковно-феодална идеология и нейните проводници.

За наличието на двете категории „еретици“ говори ясно и патриарх Теофилакт. Първите от тях той означава като такива хора, „които проповядват чужди на църквата догми“, „които поучават други и ги тикат към гибел“, докато вторите той квалифицира като хора, „които били заблудени от първите и били подведени от тях не поради своята порочност, а поради своята простота и глупост“. Патриархът различава и една трета група, а именно такива, „които нито са поучавали, нито са учили и не са претърпели или извършили нещо в духа на техните гнусни нрави“. Очевидно той има в случая пред вид най-слабо засегнатите от еретическото учение хора, които само до известна степен били увлечени от някои негови възгледи.

Богомилските проповедници били дейни и неуморими разпространители на своите възгледи. Те се движели непрестанно от място на място с евангелието в ръка, за да печелят съчувственици. „Ходят от къща в къща и ядат чуждото имане на измамените от тях хора“[37], произнася се презрително Козма във връзка с тяхната проповедническа дейност. Строги и съсредоточени в себе си, привикнали на суров и аскетичен живот, който ги отличавал рязко от живота на живеещите в охолство и безделие висши духовници и калугери, те неволно будели внимание и уважение. „Външно еретиците са като овце — иронизира ги по повод на тяхното поведение презвитер Козма. — Наглед лицата им са бледи от лицемерния пост. Дума не продумват, не се смеят с глас, не любопитствуват и се пазят от чужд поглед. Външно правят всичко, за да не

---

54 сл. Че името „богомили“ е във връзка с техния главен и пръв проповедник поп Богомил, е вън от съмнение и това се приема от редица изследвачи. Същевременно обаче, както се отбеляза и по-горе, то стои във връзка и с вярата на еретиците, че те са любими и скъпи на бога. За тази тяхна вяра има редица примери в разказа на Евтимий Зигавин. Те се кичели според него с различни епитети, взети от евангелията, като „нищи духом“, „сол на земята“, „богородици“ и пр., за да подчертаят, че са особено мили на Христос и неговия небесен баща.

[34] КОЗМА, Беседа, с. 22, 19; срв. H. PUECH—A. VAILLANT, Le traité, с. 30.

[35] КОЗМА, Беседа, с. 30, 15 сл.

[36] Пак там, с. 30, 21 сл.

[37] КОЗМА, Беседа, с. 35, 4 сл.

ги отличават от правоверните християни, а вътрешно са вълци и хищници, както рече господ. Като виждат тяхното тъй голямо и особено смирение — продължава той — и като мислят, че те са правоверни и способни да напътват към спасение, хората се приближават към тях и ги запитват за спасението на душата. А те подобно на вълк, който иска да вземе агне, първо се преструват, че въздишат, и смирено отговарят, а когато проповядват, представят се, като че са на небето. Където пък видят човек, който е прост и неучен, там сеят плевелите на ученията си, като хулят наредбите, предадени от светите църкви, за което ще говоря по-нататък."[38]

Независимо от ироничните бележки, които се обясняват с враждебното становище на Козма спрямо еретиците, образът на богомилските проповедници, даден от него, е в общи черти верен. Това били хора, отдадени всецяло на своите идеи и готови да ги защищават и пропагандират както чрез личен пример — чрез своя начин на живот, така и чрез проповеди. От Беседата личи, че богомилите се движели сред населението, че те се стремели да убеждават хората в правотата на своите възгледи и да увеличават броя на последователите си. Това свързване на богомилите с народа ги правело твърде различни по методи на действие от монасите-отшелници от типа на Иван Рилски, които се криели из гори и планини, загрижени от мисълта да си осигурят чрез аскетичен живот спасение на душата. Не случайно богомилските проповедници, които били дейни люде, имали крайно отрицателно отношение към отшелничеството и назовавали неговите последователи с презрителни думи „лисици, скрити в своите дупки".[39]

Твърде важно би било да се установи към какви среди са принадлежали активните богомили, т. е. главните проповедници и организатори. За съжаление данните по този въпрос са доста оскъдни. Вероятно е да се предположи обаче, че в мнозинството си това били бивши свещеници, и то предимно из селата, където духовенството не живеело особено добре. Такъв е бил, както вече се каза, самият поп Богомил, такива са били навярно и първите му последователи. За наличието на свещеници-еретици още през първата фаза от разпространението на новото учение личи от няколко пасажа в писмото на патриарх Теофилакт, в които се пояснява как трябва да се постъпва с отказалите се от ереста хора. Едни от тези свещеници

били дейни разпространители на неправославните догми и спрямо тях той препоръчвал да се прилагат по-строги наказания, докато другите били по-малко засегнати от еретическите вярвания и мерките спрямо тях били по-леки.[40] За свещеници-еретици споменава и презвитер Козма. „Ако ли — пише той — има някъде свещеник да е изпаднал в тяхната вяра, той е захвърлил изцяло нашата. Ако ли пък някой я пази, то е от страх пред земните господари."[41]

Че главното ядро на богомилските проповедници били предимно бивши свещеници, може да се предположи не само от посочените пасажи у Теофилакт и Козма, но и от обстоятелството, че тези проповедници се отличавали с много добро познаване както на каноничните църковни книги, така и на редица апокрифи. Това били образовани хора, свикнали да четат и да тълкуват евангелията и други християнски съчинения, да подлагат на преценка тяхното съдържание. А това свидетелствува за свързаността им с църковното съсловие, с неговите интереси и подготовка.

Заслужава да се отбележи във връзка с това, че в някои преписи на славянски индекси на забранени книги се отбелязва изрично, че еретическата литература била най-вече разпространявана сред свещениците. Тя се четяла, казва се в един от тези преписи, от поповете и дяконите, за които еретиците пишат „тлъсти селски

---

[38] КОЗМА, Беседа, с. 3,1 сл. Козма добавя при това, че еретиците били твърде упорити в своите възгледи и не желаели да се откажат в никой случай от тях: „По-скоро ще вразумиш добитъка, отколкото еретика", пише той (пак там, с. 5).

[39] Срв. за това по-долу, с. 234. При съществуващата голяма отлика между богомилите и отшелниците, едните от които се движели между народа, а другите бягали далеч от обществото, неприемлив се явява опитът да бъдат поставени на една плоскост и да се твърди поради известно сходство в аскетичния им светоглед, че резултатът от тяхната дейност сред българското общество през X век бил еднакъв. Подобен опит прави П. МУТАФЧИЕВ в статията си „Поп Богомил и Иван Рилски" (Философски преглед, 1934, с. 1—16). Авторът изпуска изпредвид, че богомилството е критикувало остро съществуващия социален строй и феодално-църковната идеология, докато отшелниците са се задоволявали с пасивно отрицание на съществуващия свят, без да придават на своите настроения борчески характер и без да се стремят да ги внушат на останалите хора.

[40] Срв. по-долу, с. 158.

[41] КОЗМА, Беседа, с. 31, 14 сл.

сборници, номоканони, молитвеници."[42] В друг препис се сочи, че апокрифните лъжовни книги били четени главно от „селските попове". Това е едно безспорно указание, че именно сред техните среди трябва да се търсят най-активните разпространители на ереста. И това не е случайно. Тези свещеници живеели близко до народа и по своето положение и разбирания не се отличавали много от него. Те стояли вън от феодалната класа, към която се числял висшият клир, и не се ползували от припадащите й се привилегии и права.[43] Поради това сред тях се разпространявали лесно опозиционни на църквата настроения.

Докато проповедниците и теоретиците богомили принадлежали предимно към низшия клир, то социалният състав на обикновените привърженици бил значително по-разнороден. Най-голямата част от тези привърженици през X век са били несъмнено селяните. Като антифеодално учение богомилството допадало главно на селячеството и там могло то да намери и най-много съчувственици.

За селския характер на богомилското движение свидетелствува преди всичко един добре познат текст от Беседата на презвитер Козма, където се казва, че еретиците „учат своите да не се подчиняват на господарите си. . ., мислят, че са омразни на бога тези, които работят на царя, и заповядват на всеки роб да не работи на своя господар". Тези „свои", които били карани да не работят на властниците, са били именно селяните, за които ангариите към държавата и феодала били тежко задължение и за които вследствие на това еретическата агитация имала особено привлекателна сила.

За това, че основната маса от привържениците на богомилството произхождала от селското население, може да се заключи и от един друг текст от Беседата на Козма, а именно от споменатите вече негови думи, че богомилските проповедници се стараели да разпространяват своите възгледи там, „където видят човек, който е прост и неучен". А незнание и невежество през това време имало безспорно най-вече сред селячеството. Думите на Козма намират потвърждение и от пасажа в писмото на патриарх Теофилакт, който гласи, че една част от привържениците на ереста били подведени от нейните разпространители „поради своята простота и глупост". И в този случай се имат пред вид вероятно най-вече хора от сел-

ски произход, на които богомилските проповедници внушавали особено уважение с големите си познания и които те могли да увлекат с острата си критика срещу феодалния гнет.

Че богомилството печелело привърженици главно в селата, би могло да се заключи и от един друг текст в Беседата на Козма, в който се говори за молитвите на еретиците. Моленията им, казва Козма, са безброй. „Те се кланят четири пъти през деня и четири пъти през нощта, като се затварят в своите хижи (затворше в хызъхь свон).[44] Думата „хижи" през този период е била употребявана в смисъл на прости бедни селски къщи в противовес на „храмы", както са били означавани по-здрави и солидни постройки, типични за градовете. Противопоставянето на „хижи" и „храми" е изтъкнато особено ясно в Шестоднева на Йоан Екзарх, като под първото название се подразбират селските домове, а под второто — сградите в столицата Преслав.[45] Следователно от употребената в Беседата на презвитер Козма дума може да се заключи, че българският духовник, като кори еретиците за техните моления, имал пред очи една предимно селска обстановка.

За свързаността на богомилството най-вече със селото свидетелствуват и отделни страни от неговата философско-религиозна идеология. Особено характерни в това отношение са някои представи около устройството на света, около дейността на Сатанаил при отцепването му от бога, около съдбата на Адам след прогонването му от рая. За тях ще стане дума на съответното място.

Освен сред селячеството богомилите печелели привърженици вероятно и сред отделни жители на градовете и главно сред победните и недоволни от властта хора. Възможно е самият Козма,

---

[42] Срв. Б. АНГЕЛОВ, Списък на забранените книги, с. 150.

[43] Заслужава да се отбележи, че това явление се наблюдава не само в България, но и в други страни през средновековието. Така е било например в Германия по време на селските въстания. Срв. Ф. ЕНГЕЛС, Селската война в Германия, с. 25.

[44] КОЗМА, Беседа, с. 32, 20.

[45] Тези две думи са употребени в известния пасаж от Шестоднева за бедния селянин, който идва да посети столицата и остава учуден от разкошните постройки, като ги сравнява с простите селски къщи, където живее (срв. К. МИЯТЕВ, Два поетически фрагмента у Йоан Екзарх като исторически извори, Археология, I, 1959, кн. 1—2, с. 11 сл.).

който е живял навярно в Преслав, да е полемизирал с богомилски проповедници в този град. Но, общо взето, през X век богомилството представлявало селско движение. В селото била главната му социална опора и там е намирало то мнозинството от последователите си.

Ако се съди от споменатия вече текст от Беседата на Козма, наред със свободните хора (селяни и граждани) от проповедите на богомилите се увличали и робите. „Заповядват — казва той — на всеки роб да не работи на своя господар."[46] Броят на робите в България през X век бил обаче вече малък и в такъв смисъл те не представлявали основна социална опора на богомилската ерес.

Обстоятелството, че сред еретиците през X век били налице, общо взето, две главни групи: едната по-малобройна и съставена от проповедници и организатори, по произход предимно бивши свещеници, а другата — много по-многочислена и предимно селска по своя състав, имало като резултат пораждането на вътрешни противоречия и различия сред богомилското движение. Това били противоречия и различия и по отношение на религиозно-социалните концепции, и по отношение на методите на действие, и по отношение на начина на живот. Очертали се, общо погледнато, две категории „богомили", едните от които се придържали по-строго до установените догми, до теорията, докато другите възприемали учението, пречупено през собствените им разбирания и пригодено за защита на собствените им интереси. Тези противоречия и различия, които се явяват като последица от нееднаквата социална среда, сред която се разпространявала ереста, са били налице не само през X век, но останали да съществуват и през следващите столетия. За тях ще стане дума по-определено, когато се разглеждат отделните страни на богомилската идеология, а също така и когато проследяваме богомилското учение и движение в неговата конкретна история през XI—XIV век.

Силното разпространение на богомилството в България още през първите години от създаването му разтревожило не само църквата, но и представителите на светската власт. Сам цар Петър се заинтересувал от проповедите на новопоявилите се в страната му еретици и на два пъти запитвал цариградския патриарх Теофилакт как да постъпи с тях и какви наказания да им налага. Това показва, че учението на богомилите още от самото начало не

представлявало обикновена религиозна идеология, но съдържало в себе си социални и политически елементи, които разтревожили най-висшия представител на държавата и изразител на интересите на феодалната класа.

За съжаление двете писма на Петър не са достигнали до нас. Загубено е и първото писмо-отговор на Теофилакт. Във второто си писмо цариградският патриарх се спира обстойно на въпроса за наказанията. От неговите съвети до българския цар се вижда, че той настоявал да се прави разграничение в зависимост от това, дали еретиците, срещу които трябвало да се вземат мерки, са се отказали доброволно от своите възгледи, или пък продължавали да държат за тях. Спрямо разкаялите се патриархът определял три вида наказания според това, към каква група принадлежал еретикът. За най-главните от тях, които проповядвали дейно своето учение, се препоръчвало да бъдат отново кръщавани и само след това да бъдат приемани отново в лоното на църквата. Ако между тях имало свещеници, то службата им не бивало да се възстановява.[47] За не толкова активните еретици, които според думите на патриарха „са били заблудени от първите и са били подведени от тях не поради порочност, а поради простота и глупост", се определяло, ако те се откажат от своята ерес, да не бъдат отново кръщавани, но само да се помажат с печата на светото миро, „както става при новородени деца". Ако имало свещеници между тях, то те също тряб-

---

[46] КОЗМА, Беседа, с. 35. Възможно е думата „роб" да има тук и по-широк смисъл, т. е. изобщо подчинен, зависим човек.

[47] Срв. ТЕОФИЛАКТ, Писмо, с. 362—363. Нареждането подобни разкаяли се еретици да бъдат кръщавани отново патриарх Теофилакт обосновавал с гледището си, че новопоявилата се в България ерес била „смес между манихейство и павликянство" и че правило 19-о на Първия вселенски събор в Никея от 325 г. предвиждал да се кръщават отново бившите „павлинисти" (παυλινιαστῶν). Срв. Правилата на св. православна църква, I, с. 352. Но това правило се отнасяло, както бележи D. OBOLENSKY, не до павликяните, които през IV век още не съществували, а до привържениците на еретика Павел от Самосата, известни с името „павлинисти". В случая Теофилакт смесил неоправдано двата вида еретици (едните от IV, а другите от VII век), което свидетелствува за неговата слаба осведоменост върху действителния характер на богомилското учение в България и за това, че при своето писмо-отговор той се ръководел от данни, извлечени от стара противоеретическа литература.

вало да бъдат приемани в лоното на църквата при условие обаче, че прокълнат ереста и дадат писмена бележка за отказ от ереста и съгласие с православната вяра. Що се отнася до принадлежащите към третата група, които били най-слабо приобщени към учението на ереста, Теофилакт съветва царя „да бъдат приемани след срок от четири месеца, понеже те изобщо са се въздържали да общуват с еретиците". По-специално трябвало да се разреши въпросът за свещениците, бивши еретици. Ония от тях, които били направили донос за ереста, т. е. били издали нейни привърженици, трябвало според препоръките на цариградския патриарх веднага да бъдат възвръщани отново на служба, без да бъдат държани под отговорност. С други думи, Теофилакт насърчавал доносничеството и считал, че то е достатъчно, за да позволи на един свещеник-еретик отново да започне своята дейност вече като орган на официалната църква.

Що се отнася до онези еретици, които отказвали да се разкаят и поддържали вярванията си, патриарх Теофилакт нареждал те да бъдат предадени на анатема. „Тези пък, които упорстват в злото и продължават да боледуват, без да се разкайват, тях божията църква подхвърля на проклятия и ги отсича като изгнили и напълно вредни членове на тялото, и ги предава на вечно осъждане." Обявявайки на българския цар това църковно наказание, цариградският патриарх същевременно му съобщавал, че срещу еретиците се предвиждат мерки и в светското законодателство и че тези мерки именно искал да узнае Петър от него. „Що се отнася до гражданските закони на християните(οἱ πολιτικοὶ τῶν χριστιανῶν νόμοι), които ти, най-разумни от хората, поиска да ти ги опиша, те предвиждат за еретиците смърт и ги наказват с лишение от живот, особено когато се вижда, че злото все повече и повече пълзи, напредва и опетнява много хора." В случая Теофилакт имал пред вид очевидно смъртните наказания, предвиждани за еретици съгласно с „Прохирос номос" и други правни византийски сборници.

Тъкмо това съобщение, дошло от представителя на цариградската църква, известна с дългогодишната си борба срещу разни ереси, било нужно за Петър. След като получил писмото на Теофилакт, българският владетел имал вече развързани ръце и наредил да се вземат остри мерки срещу новопоявилите се в страната му еретици. От думите на Козма, че имало мнозина хора, които „не

знаят каква е тяхната [т. е. на еретическите проповедници] вяра и мислят, че те страдат за правда и ще получат от бога някаква надежда за веригите и тъмницата"[48], се вижда, че богомилите били подлагани на сурови гонения от страна на светската власт и че оковавани във вериги подобно на най-опасни престъпници, те били хвърляни в затворите. А това свидетелствува красноречиво за голямо разпространение, което било получило тяхното учение в българските земи, и за заплахата, която то представлявало не само за църковния институт, но и за българското болярство, и за самия цар.[49] Гоненията срещу богомилите, предприети през X век, доказват, че тяхната ерес не е била само едно религиозно учение, както твърдят някои изследвачи, но съдържала социални и антифеодални възгледи, срещу които господствуващите слоеве реагирали остро. Вероятно по време на тези гонения бил хвърлен в затвора, а може би е загинал и самият родоначалник на богомилството поп Богомил.

Наред с преследванията срещу разпространителите на богомилското учение били са подлагани на преследвания и онези лица, които четели апокрифни (забранени) книги. По това време в България вече в сила посоченият индекс за забранените книги, съставен още при царуването на Симеон. В сила е била въведената у нас непосредствено след покръстването „Кръмчая книга" (т. е. сборник от правила и наредби за християнската религия и църква). Според „Кръмчаята" „ако някой изнесе такава [забранена книга] пред хората и се опита да я чете в църквата, ако той е епископ или свещеник, или дякон, да се изхвърли от своя сан". Както се вижда, като разпространители на апокрифни съчинения в тази наредба са посочени духовни лица. Това иде да подскаже още веднъж, че главно из техните среди са излизали проповедниците на антицърковни и еретически възгледи.

Изложени на постоянна заплаха да бъдат открити чрез доноси и по други начини, богомилите били принудени все по-често да преминават към прикрита дейност и да представят своите проповеди и поучения като напълно съобразени с православието. Опасността ги дебнела отвсякъде и поради това те трябвало да са

---

[48] КОЗМА, Беседа, с. 22, 15 сл.

[49] Пак там, с. 35.

в постоянна бдителност, готови да отричат отправените им обвинения. Това се вижда ясно от някои текстове в Беседата. „Ако ли някой пък ги запита: „Така ли правите и говорите?“ — пише Козма, —те се отричат и се кълнат: „Не сме такива, каквито ни мислите!“ Те заблуждават своите хора, като казват: „Ако бъдат узнати от хората нашите моления и дела, целият ни труд ще погине.“[50] „Поради страх от хората — съобщава на друго място пак Козма— и в църква ходят [еретиците], и кръст и икона целуват, както ни разказват тези от тях, които се възвърнаха към нашата истинна вяра, говорейки: „Всичко това вършим за хората, а не от сърце. Тайно пазим вярата си.“[51] Това притворство у богомилите било наложено от самите обстоятелства и от постоянните гонения, на които са били подлагани.[52]

---

[50] КОЗМА, Беседа, с. 34, 1—7.

[51] Пак там, с. 19, 6.

[52] Във връзка с преследванията срещу богомилите по времето на цар Петър е може би едни български надпис с кирилски букви, изсечен върху каменен блок в основите на една средновековна църква от град Ескус (край Дунава). Надписът е открит от Т. Иванов през 1947 г. и е обнародван от И. ГОШЕВ в книгата му „Старобългарски глаголически и кирилски надписи“, София, 1961, с. 80. В този надпис, запазен в твърде фрагментиран вид и съставен от някой си монах Ананий, се подканва всеки, който го прочете, „да прокълне еретика“. Този, който не изпълни това, се заплашва сам с проклятие („да бъде сам проклет“), а за изпълнилия поканата се отбелязва, „че него бог ще помилва“. За кой „еретик“ става дума, не е ясно. Във всеки случай, ако се съди от епиграфските особености на надписа, изследвани от И. Гошев, може да се заключи, че той е твърде стар и е преди началото на XI век. Обстоятелството, че в него не се споменава името „богомили“, също свидетелствува за ранния му произход. Най-вероятно е да се предположи, че в случая става дума за църковна анатема, насочена срещу известен проповедник на богомилското учение и поставена на видно място в храма, за да може да я чете всеки богомолец. Обстоятелството, че тази анатема е била поставена в един храм в Северна България, говори, че през разглежданото време богомилството е било доста силно разпространено и в този край, а не само в Македония и Тракия.

5 Същност на богомилството /учение и възгледи/

В своите основни линии като религиозно-социално учение богомилството било създадено през X век в резултат на дейността на поп Богомил и неговите първи последователи. То продължавало да се развива обаче и през следващите няколко столетия в българските земи чак до падането на България под турска власт до края на XIV век.

През своето близо четиривековно съществуване богомилското учение не останало едно и също. Отделни негови възгледи и черти се видоизменяли и еволюирали в зависимост от редица фактори и преди всичко от измененията в социално-икономическите и политическите условия. Естествено при един обобщаващ и систематизиран преглед на същината на богомилството, при който хронологическият аспект на изследването стои на втори план, тези видоизменения могат отчасти да бъдат отбелязани и взети пред вид, но не върху тях може и следва да падне тежестта на изложението. По-обстойно и по-пълно ще бъдат доловени и изтъкнати особеностите, характерни за различните периоди от развитието на това учение, при разглеждане на историята на богомилското учение в България, т. е. във втората част на настоящата книга.

Дуалистично-гностическият светоглед на богомилите

Богомилството, тъй както го намираме в неговата ранна фаза през X век, било тясно свързано с дуалистичния светоглед, който бил залегнал в ученията на павликяни и масалиани и който отговарял на създадените през това време настроения сред част от населението в страната. Заедно с дуализма в богомилството намерили израз и гностическите тенденции, дошли пак предимно чрез проповедта на павликяни и масалиани. Дуалистическите и гностическите възгледи на богомилите намерили образно отражение в един подробен разказ, в който се излага историята на вселената и на човешкия род от най-първите дни на тяхното създаване до повторното идване на Христос на земята и завършъка на света. Този разказ образувал „веруюто" на еретиците и се състоял от две главни части, органически свързани помежду си — КОСМОГОНИЯ (т. е. изложение за произхода на вселената и човека) и ЕСХАТОЛОГИЯ (т. е. изложение за крайната съдба на света и на човечеството).

Богомилската космогония и есхатология била създадена още през X век в резултат на проповедническата и литературната дейност на поп Богомил и неговите последователи. За това свидетелствуват отделни данни в писмото на патриарх Теофилакт до цар Петър и особено редица пасажи от Беседата на презвитер Козма. От разказа на Козма личи, че богомилите били развили доста обстойно своите дуалистични възгледи и че отделяли много място в своето учение за обяснение на ролята и мощта на злата сила. В Беседата нееднократно се споменава за вярата на еретиците в творческата дейност на злия дявол, обявяван от тях за „неправеден уредник" или „паднал ангел".[1] Отбелязва се, че богомилите си служели пред своите слушатели с разни „басни", под което се подразбират вероятно дуалистичните им разкази.[2] За съжаление обаче българският писател не ни дава по-подробно и пълно изложение на техните космогонични и есхатологични представи, а се

задоволява с откъслечни данни, въз основа на които ние не можем да си създадем цялостна и свързана картина. Той е премълчал в своята творба редица подробности от учението на богомилите навярно между другото и поради това, че не е бил напълно осведомен за тях. При това у Козма явно преобладава стремежът да разобличи главно една страна на богомилската ерес — а именно нейното отрицателно отношение спрямо църквата и светската власт. Поради това той не е отделил достатъчно място за разкриване на нейната идейно-теоретична основа.

Значително по-обширни сведения за богомилската космогония и есхатология намираме в съчиненията на Евтимий от Акмония и Михаил Псел (и двете от XI век).[3] От съдържащите се в тях данни се вижда ясно, че космогоничните и есхатологичните възгледи на еретиците били проповядвани под форма на образен и жив разказ, с който те запознавали своите слушатели и привърженици и който представлявал същината на тяхната ерес.

Най-добре и най-цялостно е предадена обаче богомилската космогония и есхатология в написаната през началото на XII век противоеретическа книга на Евтимий Зигавин „Паноплия догматика“[4] и в Йодновото евангелие (Тайната книга), съставено пак през същото столетие. В него космогоничният и есхатологичен разказ е доведен от началото до края, той представлява едно завършено, органическо цяло. Поради това този апокриф е безспорно най-важният и ценен извор и той ще легне в основата на следващото наше изложение.

Според учението на богомилите отначало съществувал само добрият бог (ὁ ἀγαθὸς θεός), който бил безтелесен и човекоподобен (ἀσώματον μέν, ἀνθρωπόμορφον δέ).[5] Той бил сътворил огромната вселена, която се състояла от четири основни елемента — огън, въздух, вода и земна твърд.[6] Сътворил бил и седем небеса,

---

[1] Срв. КОЗМА, Беседа, с. 6, 3—5; 6, 20; 22, 20; 32, 24 и др.

[2] Срв. по-долу, с. 207 сл.

[3] Срв. за тях по-горе, с. 44 сл.

[4] Вж. за „Паноплия догматика“ по-горе, с. 48 сл.

[5] ZIG., Narratio, с. 91, 24; 95, 16.

[6] Представата за четирите елемента е била от твърде стар произход. Тя образувала ядката на учението на гръцкия философ Емпедокъл и с нея били запознати Манес и Маркион (срв. D. ANGELOV, Der Bogomilismus, I,

които образували неговото царство.[7] На седмото, най-високото, било жилището на бога, който седял облян в ослепителна светлина на своя трон. Под последното, първото небе започвала въздушна шир, а под нея идели води, които обвивали отвсякъде земната твърд. Земята стояла пуста и необитаема. Под нея се намирали две големи риби, „съединени като волове за оран", които я крепели по нареждане на бога. По-долу плували огромни облаци, които държали море, а най-долу, на дъното на вселената, се намирала огнената геена.[8]

Заедно със сътворяването на вселената бог бил създал, учели богомилите, безброй хиляди ангели, които образували небесното войнство. Тези ангели били пръснати из цялата вселена и били управлявани от свои началници. В Йоановото евангелие се говори за ангел, началник на въздушната шир, и за ангел, началник на водите. Макар и да не е посочено в този апокриф, вероятно е да се приеме, че богомилите учели, че ангели началствуват и над другите два елемента (огън и земна твърд), както и над седемте отделни небеса. Като подчинени на своя отец-създател ангелите изпълнявали определени от него задължения, а освен това му плащали и данъци. Едни от тях давали като данък сто мери жито, а други — сто делви масло.[9] С други думи, богомилите си представяли небесния мир като едно земно царство начело с бога-властелин, който управлявал своите поданици и ги облагал с данъчни задължения.[10]

Наред с многобройните ангели, които му служели вярно, бог бил създал, проповядвали богомилите, и един свой главен помощник. В „Паноплия догматика" той е споменат под имената Самаил (Σαμαήλ) или Сатанаил (Σαταναήλ), а в Йоановото евангелие се среща съкратената форма Сатана (Satana).[11] У Козма тези названия не се срещат и там се говори само за „дявол" и „мамон".[12] По въпроса за неговата власт и положение на небето между богомилите през X век, както свидетелствуват данни от Беседата, съществували разногласия. Според едни той бил обикновен ангел, който покъсно бил прогонен от бога и станал „паднал ангел", а според други бил главен управник на небесните селения с названието „иконом".[13] Този управник, както личи от космогоничния разказ на богомилите в „Паноплия догматика", бил син на бога и приличал на него по външен вид и облекло.[14] Задачата му била да следи за живота в цялата вселена и да надзирава работата на ангелите.

„Той слизаше — описва неговата дейност съставителят на Йогановото евангелие — от небето в преизподнята и от преизподнята възлизаше до престола на невидимия отец.“ С други думи, божият син правел обиколки по създадения от бога свят, за да проверява на място дали всичко е в ред.

Но въпреки голямата си служба Самаил не бил доволен от положението си. Той завидял, учели богомилите, на славата на

с. 36, бел. 113). Позната е била и на редица православни теолози. Така например подробно е разгледано устройството на вселената като съставена от вода, въздух, огъи и земна твърд в известната творба на византийския богослов от VIII век Йоан Дамаскин. Неговото съчинение било преведено, както вече се каза, на български език от Йоан Екзарх по време на царуването на Симеон. Заслужава да се отбележи, че възгледът за четирите елемента като основа на вселената бил възприет не само от богомилите, но и от сродните с тях италиански катари. Той бил разпространен, както сочи Райнер Сакони, сред еретиците от общината Конкорецо, близо до Милано (REINER, Summa, с. 76).

[7] Представата за седем небеса е била възприета от богомилите под влияние на апокрифите „Видение на Исая“ и „Енох“, които са били разпространени още през V—VI век сред населението на Византия на гръцки език и които впоследствие, през X или най-късно през XI век, са били преведени и на български. Тези два апокрифа са споменати за пръв път в индекса на забранени книги, който се съдържа в Симеоновия сборник от 1073 г. (срв. Б. АНГЕЛОВ, Списъкът на забранени книги, с. 123). Срв. за тези апокрифи още Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 131—191. Относно датировката на славянските им преводи пак там, с. 155, 166. Вж. и E. TOURDEANU, Apochryphes bogomiles et pseudobogomiles, с. 181—187, с. 213—218. Независимо от това, че и двата апокрифа не са били богомилски творения, то те са послужили с някои свои образи за изграждане на космогонично-есхатологичния разказ на еретиците.

Заслужава да се отбележи, че интерес към въпроса, колко са на брой небесата и дали те не са повече от едно, съществувал отдавна сред християните. За този интерес свидетелствува например една от твърде популярните и с древен произход апокрифна творба под наслов „Въпроси на княз Антиох и отговори на св. Атанасий Александрийски“, която е била преведена от гръцки на славянски език и се среща в пълен или съкратен вид в редица славянски ръкописи (срв. И. Я. ПОРФИРЬЕВ, Новозаветные сказания, с. 332, вопр. 9). Представата за „седем небеса“, развита в някои апокрифни съчинения и възприета и от богомилите, останала да съществува дълго време в народното съзнание. Срв. Д. МАРИНОВ, Народна вяра, с. 8, където четем, че небето „е твърда кора и има седем дипли“. И досега е в употреба популярният израз „намира се на седмото небе“, т. е. на върха на щастието и блаженството.

[8] Описанието на устройството на вселената е дадено според текста на

своя отец и решил да се отметне от него и да си създаде собствено царство. „Всичко това е мое — говорел той пред ангелите, като им посочвал вселената, която обхождал непрестанно.— Ако ме послушате да поставя седалището си на облаците, аз ще стана подобен на всевишния и като издигна едни от водите горе на тая твърд, а другите събера в широки морета, тогава вече няма да има вода по повърхността на цялата земя и ще царувам с вас во веки веков."[15] Наред с примамливите обещания за „ново царство" Сатанаил обещавал на ангелите и намаляване на данъчните тежести. Той запитал първия ангел, когото искал да завербува за своето съзаклятие: „Ти колко дължиш на своя господар?" На отговора му, че му дължи „сто мери пшеница", Сатанаил отвърнал: „Вземи перо и чернило и пиши шестдесет."[16] На втория ангел, който дължал „сто делви масло", той намалил данъка наполовина. „И като възлизаше към всички небеса — пише съставителят на Йоановото евангелие, — той все така говореше дори до петото небе и съблазняваше ангелите на невидимия отец."[17]

Разказът на богомилите за желанието на Сатанаил да се вдигне срещу бога и да си създаде собствено царство, като прелъсти ангелите, е заимствуван в общи линии от по-стари съчинения с каноничен или апокрифен характер.[18] Има в него обаче и един по-оригинален момент, създаден от самите богомили. Това е мотивът за примамването на ангели за привърженици с обещание, че ще им се намалят данъците. Подобен сюжет за намаляване на данъците се съдържа, както е известно, в една притча от Евангелието на Лука (16,6), където се говори за „неправедния иконом". В богомилския разказ обаче действуващите лица са съвършено други и ние трябва да видим в него едно самостойно развиване на притчата, създадено в обстановката и при условията на средновековния феодален строй. Бог е представен като държавен глава, а ангелите — като негови данъкоплатци. Прави впечатление, че данъците се дават в натура, практика, която господствувала в България през цялото Първо царство. Любопитно е също така, че плащането на данъка се преценява от гледна точка на съставителя на космогонията като голямо бреме, чието премахване е най-сигурното средство да се отделят ангелите от „добрия бог", за да минат на страната на Сатанаил. Тази преценка на богомилския писател била отражение на мислите и настроенията на експлоатираните селяни,

които страдали от фискалния гнет на държавните органи и феодалните си господари и виждали в лицето на всеки, който би ги ограничил, свой защитник. Любопитно разказаните подробности за Сатанаил, който обещава данъчни намаления, са безспорно доказателство покрай посочените вече по-рано данни за свързаността на богомилската идеология преди всичко с живота и настроенията на селячеството в средновековна България.

Тайната книга (срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 74). В другите извори тези подробности липсват. Възгледите на богомилите за положението на земята и за начина, по който тя се крепи, представляват оригинално доразвиване на библейския разказ и на по-късни, създадени под негово влияние апокрифи. В Библията, както е известно, се казва, че земята била обградена с вода, и се загатва за някакво чудовище Левиатан, без да се определя точно каква функция изпълнявало то. В апокрифната книга „Палея" Левиатан се явява вече като животно, което държи вселената. В тъй нар. „Тивериадска легенда", друг апокриф от стар произход, се говори за създаването на земята от водната стихия и се обяснява, че по заповед на бога тя била поддържана от 33 кита (срв. Й. ИВАНОВ, п. с., с. 301). В апокрифа „Беседа на тримата светители" (или „Разумник"), чийто произход е по-стар от появата на богомилското учение, се казва, че светът бил държан от железен дъб, над него се намирала огнена река, над реката имало четири златни кита, над тях стоял плосък камък и отгоре му била поставена земята (Й. ИВАНОВ, п. с., с. 260). Срв. основното проучване на Разумника у В. МОЧУЛЬСЌИЙ, Следы народной библии, с. 1—172. Обяснения за устройството на вселената и земята, близки до тези, които се дават в Разумника, но показващи заедно с това и известни промени, се съдържат в редица славянски апокрифни ръкописи в българска, руска и сръбска редакция, някои от които има и в нашите библиотеки. Срв. Б. ЦОНЕВ, Опис на ръкописите на Пловдивската библиотека, София, 1920, с. 59; същият, Опис на ръкописите в Софийската библиотека, II, София, 1923, с. 333.

[9] Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 75. У ZIG., Narratio, с. 91, 31, тези задължения са означени с термина „литургии".

[10] Представите на богомилите за небесния мир като земно царство и за ангелите като божии служители с определени функции и задължения са възприети също от по-стара апокрифна книжнина. Такива представи са развити например в апокрифите „Палея", „Варух", „Енох", „Видение на Исая" и др. (срв. по-специално по този въпрос И. ПОРФИРЬЕВ, Ветхозаветные сказания, с. 22 сл.). Така в апокрифната книга „Палея" се говори, че бог нямал нито начало, нито край и че бил създал 10 чина ангели и над всички поставил старейшини, воеводи и началници. Това станало още на първия ден от сътворението на вселената. За отделни имена на военачалници на ангелите (Михаил, Гавраил, Рафаил и др.) се говори в един славянски Шестодневец, за-

Но въпреки умелата си агитация сред ангелите Сатанаил не успял да осъществи своите планове, проповядвали богомилите. Бог узнал навреме за готвения бунт, разгневил се страшно и решил да накаже отстъпника. Той го лишил от божествената светлина и го изтласкал от небесния свят заедно с изменниците-ангели. Сатанаил паднал на земната твърд. „Моят отец — четем по този повод в Йоановото евангелие — го преобрази поради неговото високомерие: светлината му бе отнета, лицето му стана на цвят като нажежено желязо и се уподоби изцяло на човешко лице. С опашката си той повлече третината божии ангели. Тогава той бе изхвърлен от божието седалище и лишен от управлението в небесата."[19]

След падането си на земята Сатанаил се намерил в затруднително положение, тъй като тя била обвита с води и съвсем неуредена. Отстъпникът обаче, учели богомилите, притежавал все още творческа сила (δημιουργικὸν . . . χάρισμα) и решил да преустрои земната твърд и да си създаде там собствено царство. Но без божие съгласие той не можел да стори това и затова се обърнал с молба към баща си да му позволи спокойно да започне строителната дейност на земята. Условието било господ да го остави да си създаде земно царство и да управлява там в продължение на „седем века", като в замяна на това Сатанаил се задължил да върне на бога „всичко", т. е. да попълни отново броя на служителите и войниците му в небесния мир, който бил намалял с една трета поради измяната и прогонването на част от ангелите. Това щяло да стане, след като бъде създаден човекът. Представители от неговия род, заявявал Сатанаил, ще отидат на небето, за да заемат местата на отпадналите ангели.[20] За бога това обещание било изгодно и той оставил падналия бунтовник да прави, каквото пожелае.

След постигнатото споразумение Сатанаил подхванал веднага своя план за създаване на земно царство. Картинно е предадена неговата дейност в Йоановото евангелие. „И така — казва се там — Сатаната седна на твърдта и заповяда на ангела, който беше над въздуха, и на оня, който беше над водата, и те подигнаха земята (която беше във вода), и тя стана суха. После взе венеца на ангела, който беше над водите, от едната му половина направи светлината на месеца, а от другата — светлината на звездите, а от камъните на венеца направи всички небесни войнства и звезди." „И след

това направи своите служители-ангели според реда, установен при всевишния, и създаде гръмотевицата, дъжда, градушката и снега и над тях изпрати свои служители-ангели. Той заповяда на земята да произвежда всякакви хвъркати и влечуги, дървета и треви, а на морето да произвежда риби и птици небесни."[21] Той направил също така и още едно небе под останалите седем. По такъв начин общият брой на небесата станал осем.[22] Така Сатанаил си съградил

пазен измежду ръкописите на Соловецката библиотека (И. ПОРФИРЬЕВ, п. с., с. 244). В апокрифа „Малкото битие" се споменава за ангели, които управлявали огъня, ветровете, облаците, градушката, гърма, мълниите, студа, горещината, зимата, пролетта, есента, лятото и пр. (И. ПОРФИРЬЕВ, п. с., с. 23).

Апокрифните представи за сътворението на ангелите, за отделните техни видове и служби представляват доразвитие на образи и представи, съдържащи се в каноничната християнска литература (в Библията и Йоановия апокалипсис). Там са дадени и имена на някои ангели-началници (Михаил, Гавраил, Уриил и пр.; срв. И. ПОРФИРЬЕВ, п. с., с. 21). Обстоятелството, че апокрифната книжнина възприела и доразвила схващанията за ангелите, съдържащи се в каноничната литература, свидетелствува, че у средновековния човек съществувал голям интерес към този въпрос. Срв. във връзка с това и някои запитвания в посочения апокриф „Въпроси на княз Антиох и отговори на св. Атанасий Александрийски" (И. ПОРФИРЬЕВ, Новозаветные сказания, с. 330—331).

През IX—X век, още преди появата на богомилството, чрез каноничната християнска литература са били познати и разпространени сред населението в България представите за „божието царство" и за видовете ангели, които служели на небесния отец. Тези представи са намерили място например в споменатото похвално слово за св.Михаил и Гавриил, съставено от Климент Охридски (срв. Б. АНГЕЛОВ — М. ГЕНОВ, Стара българска литература, II, с. 60—61). Като създавали своя космогоничен разказ за произхода на вселената и небесния мир, поп Богомил и неговите последователи имали следователно пред очи не само една апокрифна книжнина и традиция, но и съчинения от каноничен характер, познати и разпространявани от православни проповедници и писатели.

[11] Срв. ZIG., Narratio, с. 91, 26; 94,5 и др;. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 73 и др. Образът на Самаил (Сатанаил), който играе такава голяма роля в богомилската космогония като олицетворител на злото начало, което се отцепва от бога и създава видимия свят, не е оригинална богомилска представа, а е съществувал в стари апокрифни съчинения като „Вартоломеевото евангелие", „Видение на Исая" и др., които са под влияние на юдеизма. „Самаил" в еврейската религия се явява ангел на смъртта и враг на Адам. Срв. проучванията на E. TOURDEANU, Apochryphes, с. 138, I, (1950), с. 40,52 и 138,2

благодарение на творческата си сила и ненамесата на бога един свой собствен свят, а именно видимия свят с издигнатото над него небе и всички небесни светила, разположени на него. Единственото на това небе, което не било от злата сила, а произхождало от бога, учели богомилите, било слънцето. Сатанаил го откраднал от небесния отец заедно с човешката душа.[23]

След като преустроил земята и създал растенията и животните, Сатанаил замислил да сътвори и човек, който да прилича на него и да му слугува. За тая цел той накарал ангела на третото небе да влезе в глинено тяло и така бил сътворен мъжът. С част от това тяло била сътворена жената, в която влязъл ангелът от второто небе. „Ангелите, щом видяха, че са облечени в смъртна форма и че са различни по вид — казва се в Йоановото евангелие, — много плакаха."[24] По-другояче и с повече подробности е представено създаването на човека в „Паноплия догматика". „След това — четем в това съчинение — той [Самаил] създал тялото на Адам от пръст, смесена с вода, и го поставил прав. От него се стекла вода по десния му крак и потекла през големия пръст и се извила по земята. Така се създал образът на змията. Самаил събрал своя дух и вдъхнал живот на оформеното от него тяло, но духът му протекъл през празното пространство и се превърнал в извита капка. Тя веднага се оживила и след като се отделила от пръстта, се превърнала на змия и запълзяла. Затова змията е съобразителна и надарена с разум, защото духът на Самаил й бил вдъхнат за душа. След като този нов творец видял това и като разбрал, че напразно си дава труд, изпратил пратеници при добрия отец и поискал да му прати душа, като обещал, че човекът ще бъде общ, ако получи живот, и че от неговото потомство ще се запълнят местата в небесните селения, от които били изхвърлени ангелите. И бог, понеже е добър, се съгласил и вдъхнал на изваяния от Самаил душа: човекът веднага станал жива душа, която осветява тялото и го краси с много прелести. След това по същия начин била изваяна от него и Ева и тя заблестяла със същия блясък (καὶ ταῖς ἴσαις ἀστραφάσης λαμπρότησι)."[25]

Посочените в изложението на Зигавин и в Тайната книга две главни версии за създаването на човека са оригинално творчество на богомилски писатели от XI—XII век и нямат паралели в предишна апокрифна литература. Те доказват, че поп Богомил и не-

говите последователи, като са се придържали в редица отношения о по-стари образци и форми, са сътворявали и собствени разкази, в които е била въплътена народната фантазия.[26]

След създаването на първите хора Сатанаил направил рая и ги въвел там. Той посадил тръстика сред него и с храчката си направил змията, разказва съставителят на Тайната книга.[27] Изпълнен със завист, че хората получили чрез душата божествено

(1950), с. 177 сл. Там се критикуват установките на Й. Иванов. Срв. още H. PUECH, Le prince des Ténèbres en son royaume, в „Satan", „Études carmelitaines, 27, Paris, 1948, с. 136—174.

[12] КОЗМА, Беседа, с. 22,19; 32,11; 26,11 и др.

[13] Пак там, с. 22,20. „Поради голямата си простотия — пише той — едни го наричат паднал ангел, а други неправеден иконом." Названието „икономъ" се употребява и в „Паноплия догматика" (ZIG., Narratio, с. 91,26).

[14] ZIG., Narratio, с. 95,21 сл. Срв. в същия смисъл и PSELLOS, De energia, coll. 825 A. За по-млад син на бога богомилите считали Христос. Ако се съди от един пасаж от Беседата на Козма (с. 26,7—8), съществувало и схващането, че дяволът е по-млад син на бога. Изглежда обаче, че в случая българският писател допуска грешка.

[15] Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 75; същият, Старобългарски разкази, с. 10 сл.

[16] Пак там, с. 10.

[17] За обещанията на Сатанаил, че ще даде облекчения на тия, които се присъединят към него, се споменава и в „Паноплия догматика". Там се казва, че той говорел пред ангелите, „като ги подканвал, ако искат да бъдат облекчени от бремето на своята служба (κουφιξόμεναι τοῦ βάρους τῆς λειτουργίας) да го последват и да въстанат заедно с него против баща му (ZIG., Narratio, с. 91, 30 сл.).

[18] От каноничните текстове заслужава да се спомене на първо място един пасаж от пророчествата на Исая, който говори за звездата денница, прогонена на земята поради стремежа ѝ да се вдигне на небесните висини и да постави седалището си над звездите (ИСАЯ, XIV, 13—14). Срв. и ЕСЕХИЕЛ, XXVIII, 2. Аналогията с божия син, завидял на славата на баща си и пожелал да постави престола си редом с него, е очебийна. Още по-ясно личи връзката между разказа на богомилите за бунта на Смаил и с каноничната християнска книжнина от известния пасаж в Йоановия апокалипсис (XII, 7) за борбата на дракона срещу архангел Михаил. „Стана война на небето с неговите ангели срещу дракона". „И драконът,и неговите ангели се биеха, но не сполучиха и за тях нямаше вече място на небето." Представата за бунт срещу бога и потушаването му от архангел Михаил, изложена в Йоановия апокалипсис, била доразвита впоследствие в християнската православна литература и е била позната и използувана в съчиненията на много църковни писатели. Идеята

начало, той се разкаял, че ги е създал, и намислил да погуби собствената си творба. За тази цел, учели богомилите, той се влял във вътрешността на змията и измамил Ева, за да може по такъв начин да си създаде свой собствен род и потомство, което да овладее и погуби потомството на Адам. От сношението на Сатанаил и Ева се родили Калмена и Каин, а син на Адам и Ева бил Авел. Каин убил брата си и така сложил началото на убийствата. „Заради това — заключавали богомилите — апостол Йоан е казал: Каин бе от злия."[28]

Разгневен от лукавите действия срещу първите хора, бог решил да накаже Сатанаил. „Той бил лишен веднага от божествения си образ и одежда и от творческата си сила, и от божественото си име (защото дотогава и той се наричал бог). Лишен от всички тези неща, той станал мрачен и противен. Но добрият бог укротил гнева си и му позволил да бъде той повелител и господар на това, което сътворил, след като паднал от небето."[29]

Като господар на земята и на човечеството Сатанаил започнал жестокото си властвуване, което трябвало да продължи според учението на богомилите цели „седем века" (ἄχρι πείρατος τῶν ἑπτὰ αἰώνων, septem saecula).[30]

Той бил неограничен владетел чак до идването на Христос.[31] През този период човешкият род живял в тежки мъки и заблуди, тиранизиран и измъчван от злия творец. Сатанаил не управлявал сам. В негова помощ били падналите ангели, които се превърнали в зли духове (демони). Броят им бил извънредно голям. Във всеки човек, учели богомилите, живеел зъл дух, който го тласкал към безбожни дела и дори когато човек умирал, не го напущал, но прекарвал заедно с него в гроба, за да получат общо наказанието си. Никой не можел да се опази от тия зли сили и само богомилите били в състояние да ги отбягват. Те обитавали във всички храмове, а в Ерусалимския живеел самият Сатана. Господ предупредил хората да се пазят от тях, понеже им дал неограничена свобода на действие чак до свършването на „седемте века".[32]

Освен от демоните според разказа на богомилите Сатанаил бил подпомаган в тираничното си управление и от редица пророци, като Мойсей, Йоан Кръстител, Енох и др., споменати в Стария и Новия завет.[33] Най-ревностен негов служител според богомилите бил Мойсей, който по негово нареждане ходил в Египет

и извел евреите през Червено море. По внушение на Сатанаил Мойсей дал своя закон на евреите, който бил порочен и греховен и чрез който били погубени безчислено количество хора.[34]

За да спечели благоразположението на бога и да си осигури господство на земята, Сатанаил му бил обещал, че ще попълни опразнените места на падналите от небето ангели с представители на човешкия род. Като узнали за това, падналите ангели си взели

за Сатанаил като отцепник от бога е намерила особено място в трудовете на видни представители на ранната патристика като Тертулиан, Лактанций, Григорий от Ниса и др. Примери за това се съдържат в интересната статия на M. BRANDT, Utjecaji patristike u ranam bogomilstvu i islamu, Rad. Jugosl. Akad. znatnosti i Umjetnosti odjel za druztvene nauke, 330, Zagreb, 1962, с. 57; срв. E. WERNER, Θεόφιλος —Bogumil, с. 57. В такъв смисъл правилно се отбелязва, че до известна степен умереният богомилски дуализъм е бил подготвен от разсъжденията на православни християнски мислители. Развитите от „църковните отци" мисли за ролята на Сатанаил и за неговия бунт срещу бога станали достъпни и на старобългарските църковни писатели. Разказът за „божия отстъпник" е бил познат например добре на Климент Охридски, както личи от споменатото вече негово слово за възхвала на архангелите Гавраил и Михаил. При това апокалиптическият разказ бил видоизменен от по-късните християнски писатели в смисъл, че надигналият се срещу бога противник първоначално не е бил дракон, а добър ангел по име Сатанаил (или Самаил), който заемал на небето началствуваща служба. В такъв смисъл се явява иапример той в едно съчинение на византийския богослов Йоан Дамаскин (срв. И. ПОРФИРЬЕВ, Ветхозаветные сказания, с. 30). Като главен ангел е бил обрисуван той и в едно изложение върху православната вяра, прочетено от гръцки духовник пред руския княз Владимир преди покръстването му (срв. С. ЛИХАЧОВ, Повесть временных лет, I, Москва, 1950, с. 62). Там авторът го назовава „первый от ангелъ, старѣишина чину ангелску" и му дава и името „Сотонаил". Като виден божи служител го рисува и Климент Охридски. Когато говори за различните божии ангели, той пише: „От тях един ангел бе получил власт да управлява и да владее над земния чин. . . , той, макар и да беше добър, се превърна от благост в злоба и изпълнен с гордост, помисли да се противи на своя творец и бог" (срв. Б. АНГЕЛОВ — М. ГЕНОВ, Старобългарска книжнина, II, с. 63). Това обяснение за първоначалната роля на дявола като добър божи ангел, който поради високомерие решил да се разбунтува, развито в православната книжнина у нас през X век, било възприето изцяло от една група богомили, за които Козма споменава, че назовавали дявола „паднал ангел". То било споделяно и от друга група богомили по същото време с тази разлика, че те засилвали ролята на дявола в небесния свят, като го изтъквали като пръв помощник и дори син на бога.

за съпруги земни жени, та децата от тия бракове да отидат на небето. Така се родили, учели богомилите, гигантите, които вдигнали бунт срещу Сатанаил и увлекли в него и измъчваното от злия творец човечество. Разгневен, Сатанаил предизвикал мирова катастрофа и погубил заедно с гигантите всяка жива плът. Спасен бил само неговият служител Ной, който не взел участие в бунта и си направил по внушение на Сатанаил специален ковчег, в който влезли всички видове животни и целият род на Ной.[35] Така човешкият род се запазил и дяволът продължил да го управлява.

Господството на Сатанаил тласкало непрестанно хората към беди и грехове. Поради това само малцина от тях могли да стигнат до божието царство и да заемат местата на падналите ангели. Това разгневило силно господ, който виждал, че плановете му пропадат. „Най-после бог можал да разбере — проповядвали богомилите, — че е измамен и че е онеправдан, тъй като дал по-ценната част на човека и извършил най-полезното за неговото създаване, а се лишава от голям брой човешки същества. Едновременно с това тъй съжалил душата, която сам вдъхнал, че страда така нещастно и се измъчва. Затова той се вдигнал за възмездие и излъчил през пет хиляди и петстотната година от сърцето си слово (λόγος), т. е. син и бог."[36] Този син и бог, твърдели богомилите, бил архангел Михаил. „Той се наричал архангел, тъй като бил по-богоподобен от всички ангели, Исус — понеже лекувал всяка болест, а Христос — понеже било помазано тялото му. Той слязъл от небето и се влял през дясното ухо на девицата и получил плът, която привидно изглеждала, че е от материя и че подобава на човешко тяло. А в действителност тя била невеществена и божествена и отново излязла оттам, откъдето влязла, без девицата да усети нито влизането, нито излизането му, но просто го намерила в пещерите, легнал завит в пелени."[37] Роден привидно, той живял и действувал привидно като човек, без да има нужда от храна и питие.[38]

Христос започнал да проповядва сред хората и да внедрява сред тях своето слово — т. е. „светия дух". Сатанаил се опитал първо да го изкуши и отклони от мисията му, но усилията му останали напразни. Тогава той озлобен изпратил един свой ангел, който дал три дървета на Мойсей, за да бъде разпънат на тях божият син.[39]

Тъй като бил само „слово", Христос привидно изтърпял мъки на кръста и привидно умрял и бил погребан.[40] На третия ден той възкръснал, заловил Сатанаил, вързал го с вериги и го хвърлил в огнената геена. При това махнал от името му ангелската частица „ил" и по такъв начин Сатанаил станал Сатана.[41] Като завършил мисията си, Христос се върнал на небето и пак се слял със своя баща заедно със „светия дух", който влязъл вътре в него. По такъв

---

[19] Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 75; същият, Старобългарски разкази, с. 10 сл. Свалянето на Сатанаил от небето заедно с отцепилите се ангели представлява също стар сюжет, развит и в каноничната, и в апокрифната литература. Преди всичко този мит се среща в Йоановия апокалипсис, където, както вече се каза, прогонването на божия противник става след жестока война на небето. Там този противник е наречен дракон, дявол и Сатана (Апокалипсис, 12, 7 сл.). Главна роля в свалянето на дявола се приписва на архангел Михаил. За прогонването на Сатанаил от небето и неговите ангели се говори и в книгата „Енох", която послужила като литературен източник на съответния текст от Тайната книга (Й. ИВАНОВ, п. с., с. 72). Митът за бунта на Сатанаил и изгонването му от небесния свят е бил вмъкнат и в апокрифната книга „Палея", чийто гръцки оригинал е бил преведен и на славянски език. Голямата популярност на този мит се доказва от наличието на множество славянски апокрифи от средновековието, чийто първоизточник е разказът в Палеята. В апокрифната книжнина се уточнява, че падането на Сатанаил на земята станало на четвъртия ден от сътворението на света (срв. И. ПОРФИРЬЕВ, Ветхозаветные сказания, с. 86), като се приписва пак решаваща роля на архангел Мнхаил в изгонването му (срв. във връзка с това един апокрифен разказ в сборника на поп Пунчо от XVII век у Й. ИВАНОВ, Старобългарски разкази, с. 18). Що се отнася до причините за прогонване на дявола, то в апокрифите се наблюдават различия. В едни от тях се твърди, че това станало поради стремежа му да постави престола си над облаците и да стане равен на небесния отец, а в други се казва, че той бил наказан, понеже не искал да се поклони на създадения от бога Адам (срв. една апокрифна книга „Бытия небеси и земли" в Московския държавен исторически музей, шиф. 318, лист 2). Вж. още във връзка с апокрифните представи за свалянето на дявола, запазени в славянски ръкописи, И. ПОРФИРЬЕВ, Новозаветные сказания, с. 332; В. МОЧУЛЬСКИЙ, Следы народной библии, с. 60 (там се дават извадки от открития от М. Дринов Котленски сборник).

[20] Срв. ZIG., Narratio, с. 92,28 сл. В Йоановото евангелие за това обещание на Сатанаил да попълни опразнените места с душите на хората не се споменава. Казано е само общо, че отстъпникът се помолил на бога с думите: „Бъди търпелив спрямо мене, аз всичко ще ти върна" (Й. ИВАНОВ, Старобългарски разкази, с. 11). За решението на бога да остави Сатанаил да царува „седем века" срв. ZIG., Narratio, с. 100,4; Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 80.

начин на отделното съществуване на „светата Троица“ — бог, син и свети дух, което траело 33 години, се турил край. „И сега — учели богомилите — стоял бог-отец с три лица и бил различен, като по средата бил човешкият лик, по чийто образ и подобие бил създаден човекът. От двете страни на главата на отца сияела светлина, отдясно на сина, отляво на духа.[42]

Хвърленият в пъкъла Сатана успял обаче да избяга и отново се върнал на земята. Започнало наново жестокото му господство. Той си избрал, както твърдели богомилите, за главно жилище Ерусалимския храм, а неговите служители-демони се пръснали по останалите храмове.

Сатаната бил главен цар, а всички земни царе били негови служители, хора, чужди на истинското християнство. Слуги на дявола били според богомилите и разните християнски светци и теолози.

По такъв начин, като проповядвали, че Сатанаил се върнал отново да управлява света, богомилите аргументирали своето отрицателно отношение срещу представителите на светската и църковната власт. За тях царете, болярите и духовниците били „служители на Мамона“ и проводници на неговите решения.

Господството на Сатаната нямало обаче да трае вечно. Идел часът на второто пришествие. Това пришествие според Йоановото евангелие щяло да бъде ознаменувано с ред чудновати и страшни явления. „Тогава слънцето ще се помрачи, месечината няма да праща светлина, звездите ще изпопадат, четирите ветрове ще излязат от своите източници и ще направят да се разтърси земята, морето, планините и хълмовете. Небето силно ще се разлюлее, ще затъмнее слънцето и ще свети до четвъртия час.“[43] От небето щял да слезе Христос, придружен от своите дванадесет апостоли, за да произведе съд над всички хора и народи: „Ще бъдат отворени книгите и той ще съди цялата вселена за вярата, която е проповядвал.“ Сатаната заедно със своите служители-грешници щял да бъде хвърлен в огнената геена, чиято дълбочина, казвали богомилите, била тъй голяма, че камък, хвърлен от 30-годишен човек, стигал до дъното ѝ чак след 3 години. А праведниците щели да бъдат отведени в небесния мир, където, седнали на престоли, щели да получат „неувехваеми венци“, „И не ще имат вече ни глад, ни жажда, нито ще ги жари слънчев пек или друга горещина. Бог ще

изтрие всички сълзи от очите им и син божи ще царува със своя отец во веки веков."[44]

Вярването, че предстои второ идване на Христос, придружено със съд и наказание на грешните и изпращане на праведниците на вечно блаженство, не било споделяно обаче от всички богомили. Това личи от изложението на Евтимий от Акмония, където са описани космогоничните и есхатологични представи на малоазийските

---

[21] Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 77; същият, Старобългарски разкази, с. 12. В „Паноплия догматика" (ZIG., Narratio, с. 92,9 сл.) разказът за сътворението на земния свят е предаден в по-общи думи, като са изпуснати любопитните подробности, съдържащи се в Йоановото евангелие. В диалога на Псел (PSELLOS, De energia, coll. 824/845) за творчеството на Сатанил се казва: „Те [еретиците] го славят с най-добри имена, наричат го първороден и отчужден от бащата и творец на растения, животни и други съставни неща, когато в същност той е разрушител и унищожител." В Беседата на Козма, с. 26,3 сл., четем: „Не само към земята, но и към небето отправят хули, като казват, че по волята на дявола е всичко. Небе, слънце, звезди, въздух, земя, човек, църква, кръстове и всичко божие отдават на дявола." В Бориловия Синодик, с. 44, § 43, еретиците се заклеймяват поради това, че наричали Сатаната „творец на видимите твари и икономна дъждовете и града и на всичко, което произхожда от земята".

[22] ZIG, Narratio, с. 92, 11; G. Ficker, Die Phundagiagiten, с. 34, 13 сл.

[23] За този възглед на богомилите говори Евтимий от Акмония (G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 34,7 сл.). „Казват — пише той, — че бог се разгневил на дявола и го изхвърлил, за да не се намира пред погледа му: изхвърленият от погледа на бога откраднал от него именно тези две неща — слънцето и човешката душа." В „Паноплия догматика" и Йоановото евангелие тази подробност не е дадена. Като се има пред вид обаче обстоятелството, че в Йоановото евангелие между сътворените от Сатанаил неща слънцето не е споменато, ясно е, че и авторът на този апокриф го смятал за божие творение. Ако се вярва на символичните изображения по надгробните паметници на босненските еретици, следва да се приеме, че богомилите считали слънцето заедно с луната като създадени от бога небесни ладии за извличане и пренасяне на душата на праведниците в райското царство (срв. А. СОЛОВЈЕВ, Символика, с. 34). Убеждението, че слънцето води произхода си от бога, както изглежда, не е било споделяно от всички богомили. Верни на гледището, че всичко видимо е дело на Сатаната, някои от тях проповядвали, че и това небесно светило подобно на звездите е сътворено от злата сила. В такъв смисъл може да се заключи от цитирания пасаж у презвитер Козма, в който се корят еретиците, че „небе, слънце, звезди. . . , всичко божие отдават на дявола" (срв. по-горе, с. 172). Схващането, че и слънцето е творба на злото, поддържали сродните с богомилите италиански катари. Те твърдели — пише за

еретици от XI век. Според тях нямало нито възкресение на мъртвите, нито второ пришествие, нито съд божи. „Злочестивците — кори ги по този повод монахът-писател, — както вече казахме, учат, че не чакат възкресение на мъртвите, нито второ пришествие, нито божи съд, [твърдят], че цялото управление над земните твари, както адът, така и раят, се намира под властта на управителя на този свят — дявола. Той праща приятелите си в рая, а неприятелите си в ада и нямал нищо общо с бога: бог властвувал над небесните [предели], управителят на света — над земните."[45] С други думи, според малоазийските богомили разделението на вселената на две начала — добро и зло, олицетворявани от бога и от дявола, щяло да трае вечно, без едното начало да надделее над другото.

Това е накратко съдържанието на богомилската космогония и есхатология, предадено в главните два извора — „Паноплия догматика" и Йоановото евангелие. Както се вижда от направения преглед, в своята цялост като литературна творба тази космогония и есхатология е била изтъкана от два елемента, свързани органически един с друг. От една страна, в нея влизат образи и представи, възприети от по-стари съчинения с каноничен или апокрифен характер и видоизменени в духа на богомилския дуализъм, а, от друга страна — образи и представи, които са отражение на съвременната на богомилството действителност, на социално-икономическите отношения, на народните вярвания и разбирания, предадени от автора. Влиянието на предходни ереси върху космогоничния и есхатологичен разказ на богомилите е безспорно твърде силно. Наред с това обаче в него се съдържат, както се вижда ясно, и редица оригинални, нови черти, които го превръщат в самостоятелна творба, в дело на самите богомилски проповедници и писатели.

Различните версии в богомилската космогония и есхатология, за които стана дума, сочат, че тя е била плод не на едно лице, а на няколко съставители, които са развивали дейност в различни времена, на различни места и при различни условия. Оттам се обясняват нееднаквостите при разглеждането на един или друг момент, при подбора на един или друг образ. Но независимо от тези нееднаквости космогоничният и есхатологичен разказ на богомилите стои от начало до край на една обща и еднаква религиоз-

но-философска основа, а именно на основата на дуализма и гностицизма.

След направения преглед на богомилската космогония и есхатология, тъй както ни е известна тя от главните извори за богомилското учение от X—XII век, необходимо е да се види в какво са се свеждали основните религиозно-философски възгледи на еретиците, изложени в образна форма в техния подробен разказ

тях Бонакурзус, в своята разобличителна творба, — „че слънцето е самият дявол, и казват, че луната е Ева“ (BONACURSUS, Manifestatio, coll. 777 D).

[24] Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 78, и Старобългарски разкази, с. 12.

[25] ZIG., Narratio, с. 92,34. Трета, съвсем различна версия за създаването на човека разказва Евтимий от Акмония (FICKER, Die Phundagiagiten, с. 35, 18 сл.). „Тия хитреци и безбожници — пише той — твърдят и казват, че управникът [Самаил] слязъл от небето, изгонен от бога, и направил това видимо небе, и заковал звездите и слънцето, което откраднал от бога, също и луната. И след като направил земята и морето и всичко в тях, посадил и рая. След като станало всичко това, сътворил Адам. Оставало само да вмъкне душата, която откраднал от бога, в така сътворения Адам. Той я вмъкнал в устата, а тя излязла от задните му части. И макар да правил това няколко пъти, тя не могла да се настани в тялото, но излизала ту от устата, ту от задните части. И понеже не можел да я задържи в тялото, за да даде живот на Адам, изоставил го и тялото лежало бездушно цели триста години. След това се досетил господарят [Самаил] и ял от всякакви нечисти животни, като змия, скорпион, куче, котка, жаба и мишка, лисица, вълк, пантера и други такива. И след като богът на фундагиагитите, т. е. нечестивият дявол, ял от всички нечисти и мръсни животни, както те твърдят и учат, тогава пристъпил към тялото на Адам, което сам той бил сътворил. Той пъхнал душата през устата и поставил ръката на Адам под задните части, за да ѝ попречи да излезе, както ставало по-напред, когато тя излизала ту от устата, ту от задните части. Като направил така и я затворил в тялото, изхвърлил ония нечистотии, които нечистивият той бил изял, през устата на Адам върху душата. Така душата била замърсена в тялото, така бил оживен Адам. Поради това те казват, че когато човек се разсърди, тогава той се гневи като змия, като куче и като котка, тъй като душата му от онова замърсяване била получила част от всички тия животни.“ Както се вижда от този разказ, малоазийските богомили се отклонявали от общоприетото схващане, че душата на човека е чиста, тъй като е дошла от бога и намирали и в нея отражение от намесата на злата сила. Този техен възглед напомня гледището на масалианите, които казвали, че в душите на хората са вселени демони и че „всяка душа, в която не е влязъл Христос. . . , е жилище на змии и отровни гадове“ (срв. Д. АНГЕЛОВ, Влияния, с. 150, бел. 3).

[26] Трябва да се отбележи, че въпросът за създаването на първите хора

за сътворението на света и човека и тяхната крайна съдба.[46]

Първата особеност на богомилската религиозна философия е нейният идеалистически характер. Богомилите, както се вижда от тяхната космогония, поддържали гледището, че първоначално съществувал само един творчески дух — „добрият бог", а материята в своите четири елемента била създадена в резултат на неговата дейност. От него били създадени и хилядите ангели. Това е била тезата и на официалната църква, развита въз основа на библейския разказ. Наистина за разлика от православните теолози богомилите приемали, че освен небесния отец като един допълнителен създател се явил и неговият син Сатанаил, който устроил земята и създал растенията, животните и човешкото тяло. Но това раздвояване на „творческия дух" на два вида — „добър" и „зъл" — не изменя по същество идеалистическата основа, не е в противоречие с тезата за първичност на съзнанието и вторичност на материята. Богомилският дуализъм е само една разновидност на идеалистическите философски възгледи на християнството и не може да бъде отделен качествено от тях.

Идеализмът на богомилите е обективен.[47] Учейки, че бог сътворил небесния свят и основните елементи, а Сатанаил устроил земята и създал животни, растения и хора, те приемали, че така създаденото битие съществува в действителност, че то е реално, а не е плод само на човешките усещания. Този обективен идеализъм е характерен и за официалната християнска религия, която, възприемайки библейския мит за сътворението, говори за съществуване на материалния свят (вода, растения, животни) още преди появата на Адам и Ева и в такъв смисъл признава неговото реално наличие независимо от съзнанието на хората. Объркаността на християнските теолози и също така и на богомилите се състои обаче в това, че като реално съществуващи те обявяват не само действителните явления и предмети в природата, но и напълно измислени неща (ангели, рай и пр.), за които определят като място за пребиваване някакъв „небесен свят", противопоставен на земния. Създаването на такива фантастични образи и вярата, че те са реални, е свойствено впрочем не само на християнството и на сродното в това отношение с него богомилство, но и на всяка религия.

Идеалистическите и фантастично-религиозните схващания на богомилите ги карали не само да отричат единството на вселената

и да виждат в нея две царства — едно земно, видимо, създадено от Сатанаил, и друго небесно, невидимо, изградено от бога, но и да противопоставят рязко „духа“ на „материята“ като напълно откъснати една от друга различни субстанции. Този техен възглед прозира ясно в схващанията им за естеството на човека. Според тях човекът се състоял от две враждебни същности, които нямат нищо общо помежду си — „добрата душа“, вдъхната от бога, и

е предизвиквал интерес не само у богомилите, които го разрешавали в духа на дуалистичните си схващания, но изобщо на средновековните хора, които не се задоволявали с малкото данни, съдържащи се в библейския разказ. Във връзка с този интерес още далеч във времето преди появата на богомилското учение възниквали редица апокрифи, които се разпространявали и четели жадно от населението. Най-любопитен в това отношение е споменатият вече „Разумник“ („Беседа на тримата светители“), чийто гръцки оригинал бил преведен на славянски и който е запазен в редица варианти в славянската апокрифна книжнина. Според апокрифните разкази бог бил създал Адам от няколко части (според едни ръкописи от 8, според други от 10). Срв. В. МОЧУЛЬСКИЙ, Следы народной библии, с. 102 сл.; Д. ЦУХЛЕВ, История на българската църква, с. 603; Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 206; V. JAGIČ, Novi prilozi za literaturu biblijskih apokrifa, Starine, V, 1873, с. 70. В апокрифите, които предхождат пораждането на богомилството, преобладава схващането, че създаването на Адам е дело на добрия бог. Под влияние и на богомилското учение обаче в отделни апокрифи започва да си пробива вече път възгледът, че за сътворението на човека има по-голям или по-малък дял и дяволът. Водени от този възглед, богомилски настроени преписвачи на постари апокрифи променяли в тях съответния текст за сътворението на Адам от бог, като вместо бог поставяли дявола. Срв. В. МОЧУЛЬСКИЙ, п. с., с. 64. Същевременно под влияние на богомилския дуализъм започнали да се пишат и нови апокрифни съчинения (тъй нар. дуалистични приказки), в които вече ясно се подчертавала мисълта за сътрудничеството между бога и дявола, които създали човека като една обща творба. Такива дуалистични разкази възникнали главно в България, където влиянието на богомилството било най-силно, но те се срещат и в съседните на България страни — Византия и Босна, а също така и в Русия. Най-пълно събрание на дуалистичните приказки засега има у Й. ИВАНОВ, п. с., с. 327—382. В тях, както личи от съдържанието им, преобладават умерено дуалистични елементи. Бог е представен като първичен и главен създател, а дяволът е само негов помощник и подчинен. Той се стреми да се бори срещу него и да го надхитри, но не успява. Разнообразните варианти за сътворението на света и човека и за отношенията между бога и дявола, които ни предлагат запазените дуалистични легенди, са изброени и систематизирани подробно на с. 357—360. Дадена е на с. 369 и обширна литература.

„греховната плът", направена от дявола. Душата на човека, затворена в греховната обвивка, страдала тежко, тя се чувствувала като в тъмница и непрестанният ѝ стремеж бил да се избави от нея и да се върне при своя създател. След смъртта на човека тялото му ставало на пепел, учели те, и изчезвало окончателно, а душата, избавена от материалната си обвивка, ставала вече свободна и получавала възможност да отиде в небесния свят.[48] Тези схващания на богомилите ги приближават твърде много до философско-религиозните възгледи на гностиците, проявени в ученията на манихеи, масалиани и павликяни. Характерно за гностицизма е било, както вече се каза, да разглежда материята като зла същност и да търси начини, чрез които човекът би могъл да се избави от нея и да слее душата си с доброто начало. Но учението на богомилите за противопоставянето на „дух" и „материя" не бива да се разглежда само като проста заемка, дошла по линията на едно дълго развитие на гностическите традиции чрез ересите на манихеи, масалиани и павликяни. То е отражение и на действителността в средновековна България и е възникнало в резултат на един песимистичен поглед върху света и човека, създаден сред угнетяваните слоеве от българския народ.[49]

Съставяйки своята космогония и есхатология, богомилите били изпълнени с увереност, че са разкрили цялата история на вселената и на човешкия род от начало до край и че са достигнали до най-дълбоките тайни на битието. Те се гордеели с това, че на тях са познати „книжовните глъбини", че единствено те са в състояние да разбулят с подробности въпроса за произхода на небесния и на видимия свят, за появата на човека и за неговата същност, за борбата между доброто и злото, за крайния завършък на вселената и пр. Богомилът проповедник и писател имал съзнанието, че е достигнал до притежание на „истината", т. е. познал е най-скритите явления на природата и обществото, и то не само в тяхното минало и настояще, но и в тяхното бъдеще. И в това отношение богомилите били под силното въздействие на гностическата религиозна философия, предадена им чрез такива апокрифи като „Видение Исаево", „Енох" и др., които те добре познавали и използували.

Трябва да се отбележи обаче, че това „познаване" на света и на човека, с което се гордеели богомилите, няма нищо общо с по-

знаваемостта в научен смисъл. До разкриване на тайните на битието еретиците достигали не по пътя на изясняване на действителни обективни връзки и закономерности, а чрез „небесни откровения", получавани според тях от бога и от светия дух. Тяхната „Тайна книга" представя именно едно такова откровение, което апостол Йоан уж бил получил от устата на Исус. Според думите на неизвестния съставител на този апокриф Йоан, „облегнат на гър-

---

[27] Й. ИВАНОВ, п. с., с. 78. В „Паноплия догматика", както вече се каза, създаването на змията се обяснява по друг начин, а за садене на тръстика в рая не става дума. Представата, че Сатанаил е сътворил рая, е заимствувана от по-стари апокрифи и ние я срещаме специално в книгата „Варух". Там се казва, че той направил рая в сътрудничество с бога и посадил в него лозата, за да съблазнява чрез това растение първите хора (срв. текста у Й. ИВАНОВ, п. с., с. 196). Интересна е една добавка в славянския превод за Сатанаил като творец на рая, която гласи: Самаиаил [вместо сатаиаил] же лозж высади. То же емоу быст прьвое име и послѣ нарече са Сатаиаил (Й. ИВАНОВ, п. с., с. 207).

[28] ZIG., Narratio, с. 92, 34—93, 6. В Йоановото евангелие подробностите около измамата на дявола и създаването на негово потомство от Ева са подруги (Й. ИВАНОВ, п. с., с. 78 сл.). Там се отбелязва при това, че дяволово потомство се създавало не само по линията на Ева, но и чрез Адам, в чието тяло също била излята „отровата и сладострастието" на злата сила. За измамата на Ева от дявола проповядвали и италианските катари. „Казват — кори ги за това тяхно схващане Бонакурзус, — че [дяволът] създал Ева, с която имал връзки и от това се родил Каин, от чиято кръв твърдят, че били създадени кучетата" (BONACURSUS, Manifestatio, coll. 775/776).

[29] ZIG., п. с., с. 93, 7 сл. По въпроса за деградацията на Сатанаил има различия в разказа на Зигавин и текста на Йоановото евангелие.Според Зигавин Сатанаил бил лишен от „божествения си образ" едва след извършеното от него покушение спрямо Ева, а според автора на Йоановото евангелие това станало още преди изхвърлянето му на земята от бога.

[30] ZIG., п. с., с. 100, 4; Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 80.

[31] Като владетел на света Сатанаил бил означаван от богомилите с названия „ἄρχων", „κοσμοκράτωρ", „княз", „властелин". Срв. FICKER, Phundagiagiten, с. 35, 19, 36, 8; ZIG., п. с., с. 104, 2; КОЗМА, Беседа. с.23,11 (властелина и кънза прозваша) и др.

[32] За вярата на богомилите в демоните срв. ZIG., п. с., с. 96, 19 сл. 99, 30 сл., 100, 5 сл.; Д. АНГЕЛОВ, Влияния, с. 168.

[33] За отрицателното им отношение към Енох срв. Йоановото евангелие (Й. ИВАНОВ, п. с., с. 80). Те го обвинявали в това, че той като дяволов човек скрил от людете небесното царство, като ги научил да пренасят жертви и да вършат незаконни тайнства.

дите на господа нашего Исуса", започнал да му задава различни въпроси — за началната история на света, за ролята на Сатаната, за второто пришествие и пр., и Исус в дълъг и подробен разказ му обяснил всичко. Без това озарение „свише" Йоан, разбира се, никога нямало да узнае тия неща, да проникне в тайните на битието. Такова озарение твърдели, че били получили и главните богомили, тъй нар. „съвършени". Според Евтимий Зигавин те се хвалели пред своите слушатели с това, че в тях обитавал „светият дух", който им давал възможност да знаят всичко и да поучават останалите хора. Те настоявали, че като проповядват своето учение, „раждат светия дух", и поради това сами си давали прозвището „богородици".[50]

От казаното дотук ясно проличава мистичният характер на богомилската гносеология. От една страна, богомилите твърдели, че се стремят към истината, че разкриват тайните на природата и човека, а, от друга, проповядвали за откровения „свише", т. е. прегражда ли пътя към действителното научно дирене и навлизали в областта на измислиците. Тази объркаиост и противоречивост е характерна за всяка религиозна философия. Тя е налице и в официалното християнство. Трябва да се подчертае при това, че в нея се отразява ярко умственото и духовното състояние на средновековното българско общество и преди всичко състоянието на потисканите селски маси. Ние виждаме, от една страна, голямата любознателност на българския селяк, желанието му да разшири своя кръгозор, да узнае за вселената, за земята, за себе си нещо повече от това, което му предлагали каноничните книги.[51] Едновременно с това обаче виждаме и научната безпомощност на този човек, слабите му познания за света и обществото — обстоятелство, което го тласкало към религията и мистиката, правело го склонен да говори за „озарение от бога", да приема, че път към познанието са небесни откровения и пр.

Най-характерната страна на религиозно-философските възгледи на богомилите е бил безспорно техният дуалистичен поглед върху света и човека и убеждението им, че във вселената се борят две начала — „добро" и „зло". Този дуалистичен възглед е бил свойствен, както се каза вече по-горе, на редица стари гностически учения от I—II век от н. е. и по-късно той бил възприет и проповядван от привържениците на манихейството, на маркионит-

ството, на павликянството и на масалианството. Няма съмнение, че поп Богомил и неговите последователи са познавали добре тези дуалистични ереси — по-специално павликянството и масалианството — и че те, създавайки своята космогония и есхатология, са имали пред вид вече една съществуваща и предавана от векове наред от поколение на поколение еретическа дуалистична традиция. Затова не е случайно, че в своето писмо патриарх Теофилакт

---

[34] ZIG., п. с., с. 98, 22 сл.

[35] ZIG., п. с., с. 98, 29 сл. Митът за гигантите бил възприет от старата апокрифна книжнина. За него се говори в Палеята, а също така и в Енох (Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 172). За него споменава Малала в своята Хроника. Въпроси за „гигантите" се задават в „Беседата на тримата светители" („Разумник"); срв. В. МОЧУЛЬСКИЙ, п. с., с. 105. Митът за гигантите бил познат и на италианските катари. „Те казват — пише Бонакурзус ,— че от дъщерите на Ева и демоните са родени гигантите, които узнали от своите бащи — демоните, че дяволът е създал всичко. Затова дяволът, като се измъчвал, че знаят всичко, казал: „Разкайвам се, че съм направил човека." По-късно Ной, понеже не знаел това, бил спасен от потопа (BONACURSUS, Manifestatio, coll. 776 B).

[36] ZIG., п. с., с. 93, 16 сл.

[37] Пак там, с. 93, 28 сл. Почти по същия начин са предадени подробностите около раждането на Христос и в Йоановото евангелие. Отбелязано е там, че Мария била изпратена от бога, за да приеме неговия син. „Аз като слязох, влязох през едното ухо и излязох през другото" (Й. ИВАНОВ, Бог книги, с. 82; същият, Старобългарски разкази, с. 14). Гледището, че Христос не бил роден от Мария, а само „излязъл" от нея, е прокарано в написаните от босненски богомили две евангелия (Николско и Даническо). За тази цел е било направено съответно изменение на текста и вместо думите „от нея се роди" е било написано „от нея излезе". Срв. A. SOLOVJEV, Vjersko učenje, с. 17. За привидното раждане на Христос от Мария има специална анатема срещу богомилите в Синодика на Борил (с. 41, § 39). Вярата в привидното раждане на Христос е била възприета от богомилите в резултат на подобна представа у павликяните. Според тяхното учение „Христос взел плътта си от небето и преминал през нея [Мария] като през канал" (срв. Д. АНГЕЛОВ, Влияния, с. 167, бел. 4). Както изглежда обаче, с течение на времето сред някои привърженици на богомилството започнало да се разпространява схващането, че раждането на Христос от Мария не е било привидно и че „божията майка" е била истинска жена. За това схващане говори италианският писател Монета. „Някои катари от България — пише той— вярват, че Мария е била истинска жена и че божият син е получил от нея истинска плът и че действително е бил разпнат на кръст с това свое тяло, но не се е възнесъл на небето с това тяло, а както вярват и казват, бил го отмахнал от себе си при въз-

окачествява новопоявилата се в България ерес като „смес от манихейство и павликянство“,[53] т. е. като резултат от сливането на две от най-главните дуалистични ереси, познати от историята на Византийската империя дотогава. Не е случайно, че в съчинението на византийската писателка Ана Комнина (началото на XII век) учението на богомилите се обяснява като „съставено от ученията на масалиани и на павликяни“[54]. Не са случайни и анатемите в Синодика на цар Борил, които гласят, че „вселукавият наш враг“ разсеял по цялата българска земя „манихейска ерес“, като я смесил с „масалианска“, и че поп Богомил „възприел по време на цар Петър манихейската ерес и я разпръснал в българската земя“.[55] Тези, както и редица други свидетелства на български и византийски извори говорят, че за съвременниците на богомилското учение е било ясно, че то като една дуалистична ерес е представлявало продължение на по-старите еретически учения на манихеи, павликяни и масалиани.[56]

Като се установява по безспорен начин, че богомилският дуализъм е бил оформен под въздействието на по-стари дуалистични секти, трябва веднага да се отбележи обаче, че корените на дуалистичния светоглед са лежали в самото българско общество и че поп Богомил и неговите последователи са били достигнали до мисълта за борбата на добри и зли сили, олицетворени в бога и в дявола (Сатанаил), въз основа на размишления над съвременната им действителност. Дуалистичното схващане за небето като царство на бога и за земята като царство на Сатанаил било подхранвано от съществуващите през X век обществени противоречия, от пропастта между бедни и богати, боляри и зависими селяни, висши и низши духовници. Тези именно противоречия дали решаващо отражение да се отхвърли господствуващата идеология, че в цялата вселена управлява само добрият бог, и да се потърси намесата на една зла сила на земята, с други думи, да се създаде един дуалистичен светоглед. Коренът на този светоглед са били прочее условията, съществуващи сред българското общество.[57] Но формите, в които той трябвало да се облече и изяви, са били вече готови, те се съдържали в проповедите и в писанията на предишни социално-религиозни учения и по-специално в ересите на павликяни и масалиани, които развивали своята пропаганда през IX—X век не само в пределите на Византийската империя, но вече

и в новопокръстената българска държава. Българските еретици са имали следователно готови образци, от които могли да се поучат и да ги използуват както при устните си проповеди, така и при съставянето на своята книжнина.

Един важен въпрос, който предизвиква разногласия и не е напълно изяснен, е да се установи от какъв характер е бил дуализмът на богомилите, отразен в тяхната космогония и есхатоло-

---

кресението" (Moneta Cremonensis, p. 248). За това вярване на „еретиците от България" (de Bulgaria heretici) се споменава и в анонимния трактат De heresi catharorum in Lombardia, p. 311. За това, че Христос бил оставил при възкресението си своето тяло „във въздуха" (н на въздоусѣ оставн), говори и посочената анатема в Бориловия Синодик. Същевременно обаче в нея се застъпва гледището за привидността на Христовото раждане (въ пр҃нвндѣнн бг҃ нашь. . . рождсѧ). Ще рече, тук е налице едно компромисно схващане, което примирява строгия докетизъм, застъпен в Йоановото евангелие и отбелязан в творбата на Евтимий Зигавин, с почти пълното отстъпление от докетичните вярвания, за което говорят Монета и неизвестният автор на трактата срещу катарите в Ломбардия.

[38] ZIG., Narratio, c. 95, 14 сл. Вярата в привидността на Христос (тъй нар. докетизъм) е един от най-типичните богомилски възгледи, с които те се отличавали остро от православното гледище за „богочовека", прокарвано последователно в нашата църковна книжнина от IX—X век. Богомилският докетизъм е възприет от павликяните. Интересни са и възгледите на богомилите за Христос като син и слово на бога. Те твърдели, че Христос е негов втори син, а пръв и по-старши е Сатанаил (срв. ZIG., п. с., с. 95, 21). Това гледище за двата сина на бога е прокарано и в написаните под богомилско влияние две босненски евангелия (Даническо и Николско). Там Исус е наречен „иноческен" син на господа, т. е. втори син, наред с първия — дявола. Срв. A. SOLOVJEV, Vjersko učenje, c. 18. За това, че Сатанаил бил считан за по-стар син на бога, а Христос за по-млад, личи и от съдържанието на апокрифа „Прение на Христа с дявола" (Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 250).

Като твърделн, че Христос е изпратен от бога, за да провежда неговата воля, и че той представлява само едно излъчено от него слово, богомилите стигали логично до извода, че Христос стои по-долу от своя отец и не е равен нему. В техния космогоничен разказ това „подценяване" на Исус не е посочено пряко, но то проличава от други проповеди и изказвания на еретиците, споменати в Синодика на Борил, Беседата на Козма и някои други паметници. В Синодика на Борил между анатемите, отправени срещу богомилите, срещаме и следната: „Проклятие на всички, които смятат господа наш Исуса Христа по-малък, а не равен на предвечния негов отец" (Борилов Синодик, с. 68, § 81). Тук под „всички" се подразбират, от една страна, привържениците на Арий, който проповядвал подобни възгледи, а, от друга, бого-

гия. По този въпрос се набелязват две главни схващания. Според едни от досегашните изследвачи сред богомилите са се очертали две групи — едните са били умерени, а другите крайни дуалисти. Други изследвачи са на мнение, че богомилите са били винаги само умерени дуалисти.[58]

Ако се направи анализ на изворовите данни, които се отнасят до богомилството през X век, ще се види, че поп Богомил и неговите първи последователи са били привърженици на умерения дуализъм. Фактът, че презвитер Козма в своята Беседа споменава, че еретиците считали дявола за „неправеден иконом" или „паднал ангел", говори, че те са приемали положението, че той е по-късно създаден от бога и представлява неравностойна нему сила.[59] За наличие на умерено дуалистични възгледи на богомилите през X век може да се заключи и от втората анатема на писмото на патриарх Теофилакт, която гласи: „За ония, които пустословят, че лукавият дявол е творец и властител на материята и на целия този видим свят и на нашите тела — анатема."[60] Обстоятелството, че тук става дума не за „зъл бог" (πονηρὸς θεός), равен на „добрия бог" (ἀγαθὸς θεός), а за дявол, сочи, че както при случая с учението на Сергий павликянина, тъй и тук се имат пред вид умерено дуалистични представи.[61] Дяволът е подчинено, вторично създание. То е създадено по-късно и ще бъде накрай разгромено и победено от добрите сили.

Умерено дуалистичните схващания на богомилите продължавали да лежат в основата на еретическото верую и през следващото столетие. За това говори недвусмислено съчинението на Псел „За действието на демоните".[62] Там Христос и дяволът се явяват като двама синове на бога, което значи, че на злото начало се гледа като на производно и подчинено. Бог е баща на дявола, следователно той е по-пръв и по-мощен от него.

Умерено дуалистичните схващания на богомилите са засвидетелствувани ясно и в изворите от XII век, а именно в „Паноплия догматика", където са отразени възгледите на Василий, и в Тайната книга. И в двете съчинения е подчертано ясно, че злата сила (Самаил, Сатанаил) се появява по-късно от добрия създател и че в края на краищата тази зла сила ще бъде разгромена. Особено характерен в това отношение е разказът на Тайната книга за второто пришествие и хвърлянето на Сатаната в ада заедно с всички

грешници. С този акт според гледището на богомилите се туря край на разделението на вселената на две сили — добро и зло — и доброто възтържествува окончателно. За „дуализма" вече изобщо няма място и в такъв смисъл възгледите на богомилите се доближават до монизма на официалното християнство.

През XII век привържениците на умерения дуализъм били обединени главно в тъй нар. община България (ecclesia Bulgariae),

---

милите, които в това отношение са били възприели неговите схващания. КОЗМА (Беседа, с. 10, 7 сл.) пише, че богомилнте твърдели, че „господ" (Христос — б. н.) бил разпънат не по своя воля и не заради човешкото спасение, а по необходимост. В този техен възглед прозира убеждението им, че Христос бил просто оръдие на своя баща, което изпълнявало неговата воля. Убеждението, че Исус не бил равен на баща си, било възприето чрез богомилите и в учението на сродните с тях катари. „Не вярват, кори ги Бонакурзус в своето изобличително слово, че синът е равен на отца, понеже сам той бил казал: „Моят отец е по-голям от мене" (BONACURSUS, Manifestatio, coll. 777 B). Подобен възглед господствувал и сред босненските патарени. В едно послание от 1463 г. папа Пий II се оплаква, че еретиците „neque Christum aequalem consubstantionalem patri esse fatentur" (A. SOLOVJEV, Vjersko učenje, с. 19). Срв. още и изложението на патаренската вяра в PRILOZI, Starine, I, с. 135. Считайки Христос за по-нисш от баща си, богомилите влизали в остро противоречие с православното схващане за равенството на „светата Троица", което също така се застъпва упорито като важна църковна догма в нашата религиозна книжнина от IX—X век.

Във връзка с вярването, че Христос е само „божие слово" и че е роден привидно, богомилите стигали и до подценяване на ролята и значението на Богородица, т. е. на една от възхваляваните и славени фигури от „свещената история", за чиято светост и непорочност църковниците пишели и проповядвали много. За богомилите тя не била никаква Богородица, а обикновена жена. „Проклятие на онези, които наричат Девицата и Богородицата проста жена" — анатемосва ги за този техен възглед специален текст в Бориловия Синодик (с. 68, § 85). В Беседата на Козма четем по същия повод горчиви оплаквания: „Освен всичко това зло тези окаяници вършат и друго: не почитат православната и пречиста Богоматер, майката на нашия господ Исус Христос, и много бледословят за нея. Техните думи и гадости не могат да се пишат в тази книга" (КОЗМА, Беседа, с. 17, 20). „Ако биха имали ум, пише на друго място Козма, не биха учили, че пресветата божия майка е сгрешила" (пак там, с. 33, 15). Това обвинение на Козма сочи, че някои от богомилите считали цялата история за Мария съвсем не като нещо свръхестествено, а като история на една обикновена жена, която ражда своя сии. Оттам и твърдението им, анатемосано в Синодика, че тя е „проста жена". Несъмнено в това твърдение се съдържа в значителна степен трезв и критически поглед,

която се намирала вероятно в югозападните български земи (Македония).[63] Под прякото въздействие на тази религиозна община умерено дуалистичните богомилски вярвания намерили разпространение и в други страни и на първо място в Босна. Според едно известие на посочения анонимен разказ „De haeresi catharorum in Lombardia" от началото на XIII век еретиците в Босна, обединени по това време в общината Склавония (Sclavonia), проповядвали подобно на еретиците от община България, че има само един бог, всемогъщ и без начало (omnipotentem sine principio), който бил създал ангелите и четирите елемента. Те твърдели при това, че Луцифер и неговите съучастници били сгрешили на небето.[64] Както се вижда, става дума за умерено дуалистични схващания, които са били заимствувани от богомилите в България.

Освен в Босна влиянието на умерения богомилски дуализъм проникнало и в Северна Италия сред местните катари. Умерено дуалистични схващания изповядвал още първият познат нам местен еретически ръководител по име Марко. Той бил получил, както изрично се споменава в посочения трактат „За ереста на катарите", своя духовен сан от община България. Последователи на умерения дуализъм били и редица по-късни ръководители на религиозни общини в Северна Италия. Този умерен дуализъм на италианските катари бил изграден в основни линии на същите принципи, характерни за дуалистичната космогония на богомилите в България. Основната идея била, че отначало е съществувал само добрият бог, а злата сила (дяволът) се явил след това и свален от небето поради опита си за бунт срещу бога, създал целия видим свят, включително и човека. За тези космогонични представи на италианските катари известни данни се съдържат в съчинението на Бонакурзус от Милано: „Също така казват [еретиците] — пише той, — че дяволът създал Адам от кал и затворил в него с върховна помощ някакъв ангел на светлината. . . Казват, че създал Ева, с която се съвкупил и от това се родил Каин, от чиято кръв били създадени кучетата, та и за това били толкова верни на хората."[65] Както се вижда, катарите в Италия споделяли същото схващане за Сатанаил, който сътворил света и първите хора с „върховна помощ", т. е. със съгласието на бога. Това е напълно в духа на умерения дуализъм. Интересни подробности за вярванията на италианските катари намираме и в посочения ано-

нимен трактат от началото на XIII век. В него четем, че еретиците „които имали своя сан от България [т. е. от религиозната община България], вярват и проповядват, че има само един всемогъщ бог, без начало, който сътворил ангелите и четирите елемента. Те казват, че Луцифер и неговите съучастници сгрешили на небето. Някои пък твърдят — но това е тайна, — че имало някакъв зъл дух с четири лица: едно на човек, друго на птица, трето на риба и че-

---

който не хармонира с упоритите опити на църквата да представи Богородица като непорочна дева не от този свят.

[39] Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 81; същият, Старобългарски разкази, с. 14. Митът за трите дървета, дадени на Мойсей за разпятието на Христос, е бил заимстван от апокрифа „Повест за кръстното дърво", чийто автор е бил споменатият поп Йеремия. Този мит бил видоизменен обаче в духа на дуалистичните представи на еретиците. Докато в „Повест за кръстното дърво" за Сатанаил изобщо не става дума, в Тайната книга той играе главната роля. Паралел между двата апокрифа прави Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 71. Той сочи правилно, че сходството между тях говори за българския произход на Тайната книга, но не е подчертал достатъчно разликата помежду им.

[40] Според посочената анатема в Бориловия Синодик богомилите вярвали, че при възкресението Христос оставил плътта си във въздуха (с. 41, § 39).

[41] ZIG., Narratio, с. 94, 4.

[42] ZIG., Narratio, с. 94, 12 сл. Схващането на богомилите за „светата Троица" било в разрез с православната догма и предизвиквало остри нападки от страна на противниците на ереста. У КОЗМА, Беседа, с. 62, 24, се отправя анатема срещу онзи, „който не вярва в светата и неразделима св. Троица". Богомилите били обвинявани и в това, че почитали две троици — едната съставена от бог, Исус и свети дух, а другата — от бог, Сатанаил и Исус като двама негови синове. Обстойно е разгледан въпросът за техните възгледи за „Троицата" у H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 178 сл. В тези възгледи, както се отбелязва там, прозира влияние на арианството.

[43] Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 84.

[44] Пак там, с. 87. В „Паноплия догматика" разказът за второто пришествие и страшния съд не е даден и там борбата между Христос и Сатанаил завършва с първото хвърляне на дявола в ада и отнемането на частицата „ил" от името му. От отделни пасажи в това съчинение обаче личи, че и Василий, чиито възгледи са отразени в „Паноплия догматика", проповядвал за второ пришествие и последен съд, при който ще възкръснат хората, за да получат възмездие за своите дела (срв. ZIG., п. с., с. 100, 5 сл. и 106, 19 сл.). Разказът за второто пришествие е взет в общи линии от съответното описание в Евангелието на Матей, с. 24, 1—33, както и от Йоановия апокалипсис. Използувани са били и апокрифни съчинения: например твърдението на Тайната книга за грамадната дълбочина на ада е заето от апокрифния Йоанов апокалип-

твърто на животно, и че този зъл дух бил без начало и стоял сред хаоса, без да има сила да твори. И казват, че Луцифер, дотогава добър дух, слязъл от небото и като видял лицата на този зъл дух, той бил очарован. Подмамен именно от думите и внушението на този зъл дух, Луцифер се върнал на небето и там прелъстил ангелите и те били изхвърлени от небето. Те не загубили обаче божествените дарове, които притежавали. И казват [еретиците], че Луцифер и онзи зъл дух желаели, но не били в състояние да разделят елементите. Тогава те измолили от бога един добър ангел за свой помощник и така със съгласието на бога и с помощта на този добър ангел и със своята собствена мощ и мъдрост разделили елементите. И твърдят [еретиците], че Луцифер е този именно бог, за който се казва в „Генезиса", че е създал небето и земята и други творби за шест дни. И казват, че Луцифер е направил от глина образа на Адам и в този образ е поставил онзи добър ангел, според както се говори в евангелието: „Държейки го, той го постави, като казваше: върни, каквото дължиш." И [сетне] си направил Ева и чрез нея накарал [Адам] да сгреши."[66]

Както се вижда от този разказ, космогонията на италианските катари е следвала в основни линии космогонията на българските богомили. Бог се явява основна и първична сила, а злата сила (Луцифер) се поражда по-късно. При това Луцифер е по-слаб от бога и може да твори само с негово съгласие (точно така, както е представено неговото творчество в Тайната книга). Нова и, както изглежда, оригинална за катарите в Италия е добавката за „злия дух", който се явява като един допълнителен помощник на Луцифер за извършване на прегрешението му спрямо бога и за изпълнение на творческите му задачи след изхвърлянето му от небето. За такъв „зъл дух" в космогонията на българските богомили никъде не става дума. Но тази добавка не променя по същество умерено дуалистичните възгледи, които са залегнали в основата на катарското учение и които са били заимствувани под прякото въздействие на община България.

За умерено дуалистичните схващания на италианските катари интересни сведения намираме и в съчинението на Райнер Сакони. По негово време, както личи от разказа му, главни последователи на тези схващания били еретиците, обединени в религиозната община Конкорецо (близо до Милано). „Те мислят правилно —

пише той относно вярванията им — само за едно начало, но мнозина от тях грешат относно Троицата и единството. Също изповядват, че бог е създал от нищо ангелите и четирите елемента. Те грешат във вярването си, че дяволът по милост божия е създал всичко видимо, или този свят."[67] Както се вижда, Райнер посочва най-съществено във възгледите на умерения дуализъм, пренесен в Италия от българските богомили, а именно — вярата, че

сис, известен в няколко преписа, най-старият от които се намира в Берлинския сборник от XIII век (обнародван в Starine, V, с. 77). Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 71. За Йоановия апокалипсис и неговото значение като един от най-важните апокрифи, съдържащи използувани от богомилите елементи, срв. и Е. ГЕОРГИЕВ, Литература,с. 140 сл. За второто пришествие и крайния разгром на дявола се загатва и в апокрифното съчинение „Деянието на апостолите Андрей и Матей", запазено в български препис от XV век в Зографския манастир. Апостол Андрей, обръщайки се към дявола, го предупреждава: „Моят господ Исус Христос ще те събори в бездната" (срв. Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 137, който основателно обръща внимание на тоя звучащ по богомилски момент).

[45] FICKER, Die Phundagiagiten, с. 38, 15 сл.

[46] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Философските възгледи, с. 122 сл.; Б. ПРИМОВ, Богомилският дуализъм, с. 141 сл.

[47] Срв. за обективния идеализъм Ф. ЛЕОНОВ, Диалектически материализъм, очерк, София, 1949, с. 360—361.

[48] Срв. по-горе, с. 185.

[49] Срв. по-горе, с. 101 сл.

[50] Срв. ZIG., Narratio, с. 100, 11 сл.

[51] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Апокрифната книжнина, с. 505 сл.

[52] Срв. по-горе, с. 142.

[54] ANNA KOMN., Alexias, XVI, 8=II, с. 294.

[55] БОРИЛОВ СИНОДИК, с. 42, § 38 и 39.

[56] За връзката на богомилството с по-стари ереси срв. общо Д. АНГЕЛОВ, Влияния; H. PUECH и A. VAILLANT, Le traité, с. 252 сл. Конкретно ще бъде проследявана тази връзка при изложението на отделните богомилски възгледи.

[57] Това обстоятелство не е доловено и не е разбрано от Г. ГРОЗЕВ в неговата „История на българската философия", I, София, 1957, с. 25, където четем, че било „вулгарен социологизъм" да се твърди, че „до своя възглед за борбата между доброто и злото богомилите били достигнали от наблюденията на обществените противоречия и неправди, на класовата борба". В случая авторът има пред вид статията на Д. АНГЕЛОВ, Философските възгледи, с. 25. Според Г. Грозев „своето схващане за борбата между доброто и злото богомилите били заели от предишните дуалистични учения". Но пита

отначало е господствувал само един бог и че с негова помощ злата сила (дяволът) е бил в състояние да извърши творческото си дело на земята. Това е било гледището, прокарано в богомилския апокриф Тайната книга. А тази Тайна книга, както вече бе посочено, е била добре позната на италианските катари и тя им е служела като основно произведение за обосноваване на религиозно-философските им дуалистични разбирания. Самият Райнер Сакони бил добре осведомен за тесните връзки между италианските катари и българските богомили от община България. Това проличава ясно от неговото известие във връзка с възгледите на ръководителя на общината Конкорецо, епископа Назарий, за същината на Богородица и Христос. „Назарий, техен [на еретиците от Конкорецо] епископ и най-старши ръководител — пише Райнер, — пред мен и много други е казвал, че блажената дева била ангел и че Христос не бил получил човешка, но божествена природа, или е получил небесно тяло. И прибавяше, че е научил тази заблуда от епископа и „по-големия син" на българската църква преди около 60 години."[68] Това съобщение на Райнер Сакони е извънредно ценно и пряко доказателство за важната роля на богомилите от община България като разпространители на умерено дуалистичните вярвания и на тясно свързаната с тях представа за „докетизма" на Богородица и на Христос.

Умереният богомилски дуализъм намерил добра почва за разпространение не само в Италия, но и във Франция. За това можем да съдим от редица изворови данни, които се отнасят за XII—XIV век. Особено интересен и по-нов материал ни предлагат протоколи от процеси пред инквизиционните съдилища. Специално внимание заслужават споменатите вече процеси, разглеждани в началото на XIV век от епископа на града Памие (в Южна Франция). Както се вижда, сред френските катари били твърде популярни през това време основните космогонични, христологични и есхатологични схващания, каквито намираме сред българските умерени дуалисти през X—XIV век,[69] и широко разпространен бил разказът за добрия бог като създател на вселената и на седемте небеса, над които бил поставен неговият трон. Добре познат бил заедно с това и митът за Сатанаил и за ангелите — първоначално добри духове, които впоследствие се разбунтували и били прогонени от небето. Проповядвано било типичното богомилско схва-

щане за Троицата. Считало се, че тя първоначално образувала единство, впоследствие се разделила на три при борбата на Христос срещу Сатанаил и накрай станала отново единна. В духа на умерения дуализъм били разпространявани есхатологичните представи за второто пришествие, за гибелта на човешкия род и за крайната победа на добрия бог над дявола. С една дума, космогонията и есхатологията на френските катари били под прякото

се защо тъкмо през X век са били заети тези схващания и с какво се обяснява, че дуализмът на богомилите имал като пряка задача да разобличи феодалната власт и църквата? За всеки, който познава добре българската действителност от X век, няма никакво съмнение, че коренните на богомилството се крият в нея и че дуалистичните възгледи на еретиците са плод на размисъл върху тая действителност. А това, че те са били облечени във форма, заета от предишни учения, е съвършено друг въпрос.

[58] Напоследък изследване на въпроса за дуализма у богомилите прави Б. ПРИМОВ в статията си „Богомилският дуализъм, произход, същност и обществено-политическо значение", ИИИ, VIII, 1960, с. 73—146. Там е даден преглед на изказаните досега мнения от различни ученн. Като подлага на преценка най-важните извори за богомилството, Б. Примов се присъединява към схващането, че у богомилите е имало само умерен дуализъм и че крайни дуалистични възгледи са поддържали само съвременните тям павликяни в Балканския полуостров. Подобно гледище застъпва и D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 125, 162.

[59] Че богомилите според Беседата на презвитер Козма са били умерени дуалисти, приемат редица изследвачи, като Н. ФИЛИПОВ, Произход и същност на богомилството, с. 48; Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 21 и 24; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 122—126; Б. ПРИМОВ, Богомилският дуализъм, с. 99. Според ST. RUNCIMAN, The Medieval Manichee, с. 79, поп Богомил и неговите последователи, описани в Беседата, били крайни дуалисти. F. RAČKI, Bogomili i Patareni, с. 120, счита, че през X век сред богомилите са съществували две крила — едното на умерени, другото на абсолютни дуалисти. В предишните си работи аз бях склонен да приема, че още през X век е било налице разделение на богомилството на две групи по отношение на дуалистичните представи, като приемах, че указания за абсолютен дуализъм могат да се намерят в писмото на патриарх Теофилакт, както и в някои текстове на Беседата. Срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, I, с. 35—36. Мисля обаче, че въз основа на податките у Козма, който е най-достоверният наш извор за X век, трудно би могло да се поддържа, че у еретиците са господствували през това време крайни дуалистичнн възгледи. Що се отнася до писмото на Теофилакт, то отразява предимно учението на манихео-павликяните и поради това съдържащите се в него данни едва ли могат да бъдат указание за характера на богомилския дуализъм.

въздействие на умерените богомилски дуалистични схващания, тъй както ни се разкриват те в Беседата на Козма, в „Паноплия догматика“ на Евтимий Зигавин и в Тайната книга. Наред с очевидните сходства имал обаче и някои характерни различия, които се дължели на нееднаквите условия, при които били създадени богомилството в България и катаризмът във Франция. Така например, както видяхме, проповедниците на богомилската космогония в България твърдели, че Сатанаил склонил част от ангелите да минат на негова страна и да вдигнат бунт срещу бога, като им обещавал намаление на данъците, плащани от тях на небесния им господар. Този епизод в разказа за прелъстяването на ангелите, развит в Тайната книга, е бил напълно подходящ за социалната обстановка и отговарял на настроенията на потиснатите от тежките данъци селяни в българските земи, които били главните последователи на богомилското учение през X—XII век. В Южна Франция обаче катаризмът имал привърженици не само сред селското население. От него били увлечени и богати граждани, а дори и част от местната феодална аристокрация. Съобразно с това е претърпял изменения и митът за прелъстяването на ангелите и за превръщането им в бунтовници срещу бога. Сатанаил, както се вижда от един текст в споменатите протоколи на инквизиционното съдилище на Жак Фурние, убедил „добрите духове“ да минат на негова страна, като им обещал „ниви, лозя, плодове, злато, сребро и всякакви блага на този видим свят, а също така и жени за всеки един от тях“.[70]

В друг вариант, запазен в същите протоколи, четем, че Сатанаил обещавал на добрите духове „много блага, като жени, овце, волове, притежания и други имоти на този низш свят“.[71] В трети вариант, който е особено интересен, се казва, че злият дух обещал на добрите духове, ако го последват, че „ще станат царе, други ще станат графове, трети — императори, а някои ще станат господари на други хора“.[72] Както се вижда, простото обещание за намаление на данъците, подходящо като аргументировка в един разказ, предназначен за четене сред селските маси, е заменено тук с обещания за значителни материални блага,за охолен живот, за политическа власт, за богатства и жени. Разбира се, това не е случайно изменение. То е плод на обстоятелството, че катарите за разлика от богомилите са проповядвали своите въз-

гледи сред една по-друга среда и че техни привърженици в много случаи са били богати граждани и феодали, за които основен стремеж е било повече благосъстояние, повече икономическа и политическа мощ. Разликата в мита за прелъстяването, която се съдържа в съответния космогоничен разказ на богомилите и на катарите, е едно убедително доказателство за това, че дори и найсродни помежду си идеологии претърпяват значителни изменения и получават своя специфика в зависимост от различията на обществената среда, сред която се разпространяват.

Наред с умерения дуализъм, който лежал в основата на богомилската космогония и бил доразвит под влияние на община България, сред еретиците в Босна, Италия и Южна Франция, а и сред част от българските богомили започнали да си пробиват път и по-абсолютно дуалистични схващания.

В противовес на господствуващата представа, че първоначално имало само добър бог, а злата сила била създадена впослед-

---

[60] На тази анатема основателно се обръща внимание у Б. ПРИМОВ Богомилският дуализъм, с. 90, като се противоставя нейното съдържание на съдържанието на анатема първа.

[61] Срв. за възгледите на Сергий по-горе, с. 128 сл.

[62] Срв. у Б. ПРИМОВ, Богомилският дуализъм, с. 118.

[63] Срв. по-долу с. 418.

[64] Срв. A. DONDAINE, De haeresi, p. 310. За умерено дуалистичните възгледи на босненските патарени намираме данни и в известния диспут между „католика" и „патарена" (паметник, вероятно от средата на XIII век издаден от F. RAČKI в Prilozi za povjest bosanskih Patarena, Starine, I, 1869, с. 93—140). Според съдържащите се там известия еретиците твърдели, „че има два бога и че по-висшият е създал всичко видимо и невидимо, а по-низшият, именно Луцифер, всичко телесно и видимо" (срв. Д. АНГЕЛОВ, Б. ПРИМОВ, Г. БАТАКЛИЕВ, Богомилството, с. 220).

[65] BONACURSUS, Manifestatio, coll. 775—776; Д. АНГЕЛОВ, Б. ПРИМОВ, Г. БАТАКЛИЕВ, Богомилството, с. 120 сл.

[66] Срв. A. DONDAINE, De haeresi, с. 310.

[67] REINER SACCONI, Summa, p. 76.

[68] Пак там.

[69] Срв. J. FOURNIER, Le registre, I, 228, 283, II — 34, 487, 494, III — 217, 219 и др.

[70] Пак там, II, 34.

[71] Пак там, III, 219.

[72] Пак там, III, 490.

ствие и могла да твори само с божие разрешение, получило популярност сред някои среди схващането, че двете сили (на доброто и на злото) са били изначални и че са действували и действуват независимо една от друга. Противно на гледището, че крайната борба между бог и Сатанаил ще завърши с победа на бога, започнал да се утвърждава възгледът, че тази борба няма да има завършек. Трябва да се предположи, че тези тенденции към абсолютен дуализъм са били възникнали сред част от богомилите вероятно под въздействие на крайното крило на павликяните, а вероятно и в резултат на самостоятелни размишления на отделни проповедници. Кога и как наред с умерения дуализъм, проповядван от поп Богомил и неговите последователи, започнал да се шири сред еретиците и един абсолютен дуалистичен светоглед, не може да се каже с положителност поради липса на изворови данни. Докато за умерено дуалистичните възгледи на богомилите ние разполагаме с доста подробни сведения, съдържащи се в Беседата на Козма, в изложението на Евтимий Зигавин и в Тайната книга, за абсолютния богомилски дуализъм нашите известия са оскъдни. За пръв път можем да констатираме тенденции към такъв вид дуализъм в космогонията на малоазийските богомили (фундагиагити), за които говори Евтимий от Акмония. Фундагиагитите вярвали, както вече бе посочено, че дяволът ще продължава да царува вечно и няма да бъде победен от Христос, че няма да има ни възкресение на мъртвите, ни второ пришествие, ни божи съд. Раят и адът били според тях под властта на Сатаната, който изпращал там приятелите си, съответно враговете си.[73] Тези схващания на фундагиагитите издават склонността им да се абсолютизира борбата между доброто и злото и да се отрече основното гледище на умерените дуалисти, че тази борба ще завърши с победа на доброто начало. Трябва да се отбележи обаче, че малоазийските богомили, когато говорели за създаването на света, учели, че злата сила (дяволът) се е появила по-късно като подчинена на бога сила.[74] В такъв смисъл техният абсолютизъм не е бил пълен и се е свеждал само в есхатологичните им, но не и в космогоничните им представи. Те считали злото за производно, а не за предвечно начало, като приемали обаче, че то ще продължи да господствува завинаги.

Като се има пред вид, че разказът на Евтимий от Акмония се

отнася към средата на XI век (творбата му е писана след 1034 г.), би трябвало да се предположи, че тенденциите към абсолютен дуализъм сред богомилите са се зародили още в началото на това столетие, т. е. още при първите последователи и ученици на поп Богомил. С течение на времето тези тенденции ставали все по-подчертани и обхванали, както изглежда, една значителна част от последователите на богомилското учение в българските земи. В резултат на това през втората половина на XII век ние виждаме вече да се говори за голямото значение и важната роля на една отделна богомилска община, която носи названието Драговичия и която е била разположена вероятно в югозападните краища на България.[75] Последователите на тази община били привърженици на абсолютния дуализъм и в това си качество спорели с привържениците на община България. Абсолютни дуалисти по това време преобладавали и в общината на богомили с център Константинопол. Виден представител на абсолютния дуализъм бил споменаваният в няколко извора от това време „свещеник Никита" (πάπα Νικήτας), който през 1167 г. отишъл в Южна Франция, за да вземе участие в големия събор на местните дуалисти в Сан Феликс дьо Караман (южно от Тулуза).[76]

Оскъдният изворов материал не ни позволява да установим в какво се свеждали по-подробно всички противоречия между представителите на община България и на община Драговичия, но несъмнено най-важният момент, който ги разделял, бил въпросът за произхода на двете сили — на доброто и злото и за крайния изход от борбата помежду им. На възгледа на умерените дуалисти, че първоначално е съществувал само добрият бог и че той ще бъде краен победител, било противопоставяно схващането, че наред с него безначален е злият бог и той никога не ще бъде разгромен.

---

[73] Срв. за тия техни възгледи по-горе, с. 182.

[74] Срв. разказа на Евтимий у G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 34, 7 сл. Там се казва, че бог се разгневил на дявола и го изхвърлил от небето, след което той започнал да преустройва земята. Ще рече, дяволът е бил божи служител, т. е. по-късно създаден от него и по-слаб творец, което е изцяло в духа на умерения дуализъм.

[75] Срв. по-долу, с. 418.

[76] Срв. по-долу, с. 426.

Ясно е отразено това абсолютно дуалистично гледище в един латински текст от XIII век. „Еретиците — казва се в него, — чиято заблуда иде от [общината] Другуция, твърдят, проповядват и приемат, че има два бога без начало и без край — единият напълно добър, а другият напълно зъл. Те твърдят, че всеки един от тях е създал ангелите: добрият — добрите [ангели], а злият — злите. Казват също, че добрият бог е всемогъщ в своята небесна родина, а пък злият господствува в цялата тази земна машина. Проповядват, че има две природи, едната добра — на безтелесните [същества], а другата — зла, на животните, на телесните и на земните [същества], която е създадена от злия бог. И казват, че Луцифер е син на бога на мрака."[77]

Макар и кратко, това изложение за гледището на дуалистите, привърженици на общината Другуция (т.е. Драговичия), е твърде интересно. То свидетелствува за яркото противоречие между тях и последователите на община България. Идеята за „добрия бог" като основна и решаваща сила тук е напълно изоставена. Възприета е представата, че злото и доброто са вечни, че те си имат свои собствени области, в които се разпореждат (небесния свят и земния свят), и че никога едната сила не ще надделее над другата.

С разпространението на богомилството вън от границите на България абсолютните дуалистични тенденции, свойствени на община Драговичия и споделяни и от привърженици на гръцката община в Константинопол, намерили почва за развитие и в други страни. Тенденции към абсолютен дуализъм са проявявали, както изглежда, някои от босненските патарени. За това може да се заключи от споменатия вече паметник за техните вярвания, написан вероятно към средата на XIII век под форма на спор между патарен и католик. Там се отбелязва, че когато еретиците говорели за сътворението на света, поддържали гледището, че дяволът се бил появил като самостоятелна сила, без да бъде сътворен от бога. „Можеш ли да ми посочиш в Светото писание — запитвал босненският патарен своя противник,— че дяволът, който се зове дракон или змия, е бил сътворен и че някой друг, а не той, е поставил тъмнините?" (Potes tu mihi ostendere in scriptura, quod dyabolus, qui vocatur draco aut serpens, fuerit creatus, et quod alius, quam ipse, tenebras posuerit?)[78] В отговор на това на еретиците се възразява, че сам Христос бил заявил, че е господар на

вселената, на светлината и на мрака, като им се подхвърля с укор: „Защо прочее се противопоставяте на Писанието и правите чест на дявола, като казвате, че той е без начало и е създател на всичко“ (sine principio et creatorem omnium). Както личи от този спор, босненските богомили смятали бога и дявола за равностойни, предвечни начала, които съществуват независимо едно от друго открай време. С други думи, те били привърженици на абсолютен дуализъм по отношение на своите космогонични представи за разлика от малоазийските богомили, които в своята космогония се придържали към умерен дуализъм. Дали богомилите от Босна са били крайни дуалисти и в своята есхатология, не може да се каже с положителност, но, както изглежда, и те са считали подобно на фундагиагитите, че в борбата между доброто и злото не ще има край и че дяволът няма да бъде победен от Христос. За това свидетелствува липсата на данни в посочения паметник за вярата на босненските патарени във второ пришествие и страшен съд, т. е. в два важни момента на християнската есхатология, при които бог разгромявал злата сила.

Освен в Босна абсолютно дуалистичните схващания намерили почва за разпространение и сред част от катарите в Италия и по-специално сред онези от тях, които били обединени в тъй нар. „църква на албанензите“ (ecclesia Albanensium). За тези катари, познати под названието „албанензи“, редица данни дава в своето съчинение Райнер Сакони. „На първо място — пише той, — те вярват, че има две начала открай време, именно началото на доброто и началото на злото.“[79]

Освен това, те проповядвали пак според думите на Райнер Сакони, „че този свят никога не ще има край“[80] и също така „че бъдещият съд вече е станал и повече не ще става“[81]. Твърдели, „че подземният и вечен огън или вечното наказание са само в този

---

[77] Този текст се намира в една библия от XIII век, съхранявана в Парижката национална библиотека. За него съобщава CH. MOLINIER, Études sur quelques manuscripts des bibliotheques d'Italie, concernant l'inquisition et les croyances hérétiques du XII ou XVII siècle, Paris, 1887, p. 13—14.

[78] F. RAČKI, Prilozi (Starine, I).

[79] REINER, Summa, c. 71.

[80] Пак там, с. 72.

[81] Пак там.

свят и никъде другаде“[82]. Както се вижда, това са все възгледи в духа на абсолютния дуализъм. Според албанензите злото и доброто са били безначални и вечни и никога няма да има край на света, нито някаква победа на доброто начало над злото, както приемали умерените дуалисти.

През XIII век начело на абсолютните дуалисти в Италия стоял изтъкнатият техен теоретик Йохан де Лугио, автор на споменатата творба „За двете начала“ (De duobus principiis).[83] Той доразвил, както личи от сведенията на Райнер Сакони, абсолютните дуалистични вярвания с някои нови моменти и подробности, като запазил основната идея за изконния и вечен характер и на борбата между двете сили. „Споменатият албанензец Йохан де Лугио — пише по този повод Райнер Сакони — съчинява, че открай време има две начала, или богове, или властелини, именно едното начало на доброто, другото на злото.“[84]

Освен в Италия абсолютно дуалистичните схващания проникнали и в Южна Франция сред част от местните катари. За това намираме пак някои данни в съчинението на Райнер Сакони, където става дума за вярата на тулузките, албигензките и каркасонските еретици. Както изглежда обаче, абсолютният дуализъм започнал постепенно да остава на заден план и през началото на XIV век сред катарите в Южна Франция преобладавали умерено дуалистични представи.

Отражение на богомилските космогонични и есхатологични възгледи в народното творчество[1]

Богомилската космогония и есхатология, построена на принципите на дуализма, оказала значително влияние върху народното творчество на българския народ. Под влиянието на представите за бога и дявола като две борещи се помежду си сили, за съдбата

на човека, предоставен на ударите на злото начало, за ролята на Христос, изпратен на земята, за да обуздае Сатаната, и т. н. били създадени с течение на времето голям брой разкази и легенди, дело на безименни автори. По своя характер тези разкази и легенди, които се предавали от поколение на поколение, са твърде сложни. Наред с явно богомилските мотиви, които се съдържат в тях, се срещат и такива елементи, които не издават нищо еретическо и са в духа на православието. Това иде да подскаже,че по време на своето разпространение сред широките народни среди богомилското учение се пречупвало през призмата на проповядваните от

---

[82] Пак там.

[83] REINER, Summa, с. 72.

[84] Пак там.

[1] За отражението на богомилските възгледи върху народното творчество след изследванията на М. ДРИНОВ обърна внимание руският учен К. Ф. РАДЧЕНКО в студията си „Этюды по богомильству" (Народные космогонические легенды славян в их отношении к богомильству,Известия Отд. русск. яз. и слов., СПб., 1910, кн.4, с. 73 сл.). Редица проучвания по този въпрос направи и украинският учен М. ДРАГОМАНОВ в Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (1889—1894 г.). Материали, които свидетелствуват за отражението на богомилски вярвания в народните възгледи, могат да се открият в публикувания от Д. МАРИНОВ обширен том под наслов „Народна вяра и религиозни народни обичаи" (кн. VII от „Жива старина", СНУНК, XXVIII, 1914, с. 1—574). За отражение на богомилството по-специално в народните гатанки срв. L. SADNIK, Südosteuropäische Rätselstudien (Wiener Slavistisch Jahrbuch, Graz-Holn, 1953, p. 1—185). Най-добро и систематично изследване на въпроса за влиянието на богомилството върху народното творчество с публикации на материали у Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 131 сл. Наред с по-стари, създадени още преди появата на богомилството дуалистични творби там са обнародвани и редица български народни приказки и легенди, възникнали в резултат на богомилското влияние. Срв. още Д. ПЕТКАНОВА, Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството (ИИБЛ, VI, 1958, с. 81—100). Там е проследено не само влиянието на дуалистичните богомилски възгледи, както прави това Й. Иванов, но и влиянието на техните антицърковни, социални и етични схващания. Вж. и A. BALOTĂ, Bogomilismul şi Cultura maselor populare din Bulgaria şi ţarile romîne (Romanoslavica, X, Bucureşti, 1964, p. 19—69). В тази статия е направен опит да се проследи влиянието на богомилството като фактор за създаването на една народна по своя характер, изпъстрена със светско съдържание и антифеодални тенденции средновековна литература. Срв. и Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 163—202, където са разгледани редица произведения с богомилски характер.

църквата официални вярвания и така загубвало своята първоначална чистота. В резултат на сблъскването на двете тенденции — православна и еретическа, създадените в течение на столетия разкази и легенди в много случаи представляват една своеобразна смес между „официална“ и „крива“ вяра, между идеи, които са напълно в духа на православното християнство, и идеи, разпространявани от привържениците на дуализма. Трябва да се подчертае при това, че върху тези разкази и легенди силно влияние оказвали редица съчинения от апокрифен характер, някои от които били разпространени в България още преди появата на богомилството, а други възникнали по-късно. Това влияние на апокрифната книжнина е важен момент при възникването на народните разкази и легенди и в резултат на него те придобиват още по-голяма сложност и колорит в съдържанието си. И най-сетне заслужава отбелязване обстоятелството, че при създаването на тези разкази и легенди голям дял се пада на народната фантазия, на въображението и свободното творчество на отделните съставители. Това допринася за редица допълнителни и оригинални елементи в разказа, който получава свои специфични черти. Благодарение на тази индивидуална преработка съответната творба престава да бъде просто копие на вече съществуващи богомилски, православни или апокрифни съчинения и получава в значителна степен свой специфичен облик.

Между достигналите до нас и повлияни от богомилското учение народни разкази голям интерес предизвиква тъй нар. „Легенда за Тивериадското море“.[2] Това е един разказ, който в основни линии повтаря епизодите, съставляващи богомилската космогония и есхатология. В началото се дава едно описание на бога и на неговото творчество: „Господ Саваот — разказва неизвестният съставител — беше още преди земята, в три камари във въздуха. И помисли си Господ Саваот, безначалният отец, и отлъчи от сърцето си и роди възлюбения си Син, Господа нашего Исуса, а из устата си изпусна Свети дух във вид на гълъб. И рече Господ: да бъде кристално небе на железни стълбове, на седемдесет хиляди мириади, и да бъдат езера, облаци, светлина и вятър. И като духна из своите недра, насади раят на изток. Мразът е от лицето господне, гърмът е гласът господен, утвърден от огнена колесница, мълнията е слово господне, което изхожда от божиите уста, слън-

цето е от вътрешността на ризата господня, а луната от лицето господне, понеже Господ си отри лицето." Разказал по такъв образен начин за началото на миросъздаването, по-нататък авторът на легендата описва как бог сътворил на земята соленото Тивериадско море и като се отправил към него, видял там да плува един гмурец (морска птица). Това бил Сатанаил. На въпроса, кой е той, Сатанаил отговорил, че е Бог,и то от „долните", а за бога казал, че той е „от горните" (Птица же рече: азь есмь от нижныхъ. И рече Богъ — а аз откуду. Птица же рече — от вышныхъ). При това Сатанаил признал, че Бог е по-голям от него, като го назовал „Бог на боговете и цар на царете". След това започнало сътрудничеството помежду им. По нареждане на бога Сатанаил се гмурнал във водата и изнесъл пръст и кремък. Бог взел пръстта, разсипал я по Тивериадското море и рекъл „да бъде върху морето земя дебела и пространна". След това той разчупил кремъка на две, подал едната половина на Сатанаил, а другата задържал за себе си. С един удар на жезъла му от тази половина излетели ангели и архангели, подобни по образ на бога. От своя страна Сатанаил започнал да чука другата половина на кремъка, която му била дадена от бога, и от нея излетели негови собствени ангели, които образували личното му войнство.

Възкачен на небето като пръв помощник на бога, Сатанаил бил обхванат от завист и решил да постави престола си над облаците и да бъде равен на „всевишния". Бог узнал за готвения заговор и с помощта на архангел Михаил изхвърлил бунтовника заедно с подкрепящите го ангели. Ударен от жезъла на архангел Михаил, Сатанаил се сгромолясал на земята, след като падал в продължение на три дни и три нощи. Отнета му била при това бо-

---

[2] Легендата за Тивериадското море е известна в една българска и няколко руски версии, които сочат помежду си големи сходства и заедно с това и някои отлики. Българската и три руски версии са издадени с подробни обяснителни бележки от Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 287—311. Върху този апокриф се спира в по-ново време Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 197—199, като дава и библиография. Срв. също Я. ПОЛАКОВА в статията ѝ „Материалы о развитии дуалистических и народных сказок у славян", Slavia, roč. XXXIV, 1965, seš. 3, с. 456—468. За влиянието на богомилството върху южнославянския фолклор у G. WILD, Die bogomilische Häresie in einigen südslavischen Volksliedern (Die Welt der Slawen, IX, 1964, с. 258—276).

жествената частица „ил“ и от Сатанаил той станал Сатана. Заедно с него били изхвърлени от небето и ангелите отцепници.

За да възстанови броя на служителите си, силно намален след прогонването на метежниците, бог решил да направи първите хора, за да може след време човешкият род да заеме местата на падналите ангели. Най-напред бил сътворен Адам, и то от седем части — тялото от пръст, костите — от камък, кръвта — от морска вода, очите — от слънцето, мислите — от облак, дъхът му — от вятър, топлината му — от огън. Като го сътворил, бог се качил на небето, за да му донесе душа, а в това време Сатаната надупчил с пръсти още безжизненото тяло на Адам. Но бог се върнал, запушил дупките и оживил първия човек, след което го въвел в рая. Тук бог сътворил от лявото му ребро Ева и му я дал за жена. Сатаната обаче, който продължавал борбата си срещу бога, се превърнал на змия и изкусил първите хора да ядат от забраненото дърво. Разгневен, бог наредил на архангел Михаил да ги прогонят от рая на земята. Тук Адам започнал да оре земята, за да си изкарва прехраната, но насреща му изскочил злият дух с думите: „Небесата са на господа, а земята е моя. Ако искаш да ореш земята, дай ми от себе си запис, който да бъде и за целия ти следващ род.“ Така Адам станал зависим от дявола. Този епизод е зает явно от апокрифа за „Адамовия запис“.

По-нататък Тивериадската легенда описва подробно убийството на Авел от брат му Каин, като следва, общо взето, подробностите в Библията. После е поместен епизодът със смъртта на Адам, който живял „деветстотин и тридесет години“ и накрая легнал с тежък главобол. Тук неизвестният съставител намесва отново Сатаната, който според разказа му заръчал на сина на Адам Сит да приготви на баща си специален венец от клони, та да оздравее. Щом бил поставен обаче този венец, Адам умрял. От венеца израснали три дървета, от които по-късно, както се описва в едната от версиите на Тивериадската легенда, щял да бъде изготвен кръстът за разпятие на Исус Христос. Тук е вмъкнат следователно част от апокрифния разказ за „Кръстното дърво“, който бил твърде популярен в България през средновековната епоха.

Заключението на Тивериадската легенда е логичен завършек от очакваната победа на доброто над злото. След смъртта на Адам Сатаната взел съгласно с условието на записа душата му и я

хвърлил в ада, за да се мъчи там в продължение на 3000 години. Бог обаче, който бдял за спасението на създадените от него хора, изпратил на земята Исус Христос. „Той се въплътил, както пише съставителят на разказа — от дева Мария, пресвета Богородица, родил се във Витлеем Юдейски и сътворил на земята много чудеса и пострадал като човек." Разпнат на кръст и погребан, той възкръснал на третия ден, слязъл в ада, извел оттам Адам и го въвел в рая.

По такъв начин условията на „записа" били премахнати и човек бил избавен от зависимостта си от Сатаната.

Това е накратко съдържанието на Тивериадската легенда, предадено съобразно с текста на четирите издадени от Й. Иванов версии. Както се вижда, това съчинение е повлияно силно от богомилските космогонични и дуалистични вярвания. Богомилска е основната представа за наличието на две сили — добра и зла, които първоначално си сътрудничат, а после воюват помежду си. Общо взето, тази представа е построена на принципите на умерения дуализъм. Още със самата си поява във вид на птица гмурец Сатанаил признава, че „бог е бог на боговете и цар на царете", т. е. по-силен е от него. Този умерен дуализъм намира израз и в крайната победа на Христос над Сатаната, и в избавянето на Адам от ада. В известно противоречие с умерено дуалистичните представи е епизодът с появата на Сатанаил в Тивериадското море като независимо съществуващ и следователно несъздаден от бога творчески дух. Но този епизод не е в състояние да измени общата идея на съставителите на разказа за по-голямата мощ на доброто и за неговата крайна победа над злото.

В духа на богомилските представи са редица епизоди в апокрифа (за създаването на ангелите от кремък, за стремежа на Сатанаил да стане равен на бога, за прогонването му от небето и лишаването му от божествената частица „ил"). Напълно богомилска е представата за земята като царство на дявола и небесата като царство на бога. В духа на богомилското верую е мисълта, че бог създава първите хора, за да замести чрез тях падналите ангели.

Наред с явно повлияните от богомилското учение идеи и образи в легендата за Тивериадското море се съдържат и напълно православни черти, които са в разрез с учението на дуалистите. Така например в православен дух е прокараното гледище за Троицата

като единство от бог, син и свети дух. В православна светлина са обрисувани рождението и смъртта на Исус. Бие на очи подчертано прокараната мисъл от съставителя на легендата, че Исус „се въплътил от дева Мария" и че „извършил много чудеса и точно като човек пострадал". Тук е отхвърлен следователно характерният за богомилските вярвания докетизъм. Освен това отбелязва се, че Христос бил извършил чудеса, което също не е в съгласие с богомилските проповеди. Изоставени са богомилските схващания и в преразказа за създаването на човека. Противно на богомилската космогония, която описва като творец на Адам дявола, тук в духа на библейското гледище за негов творец е представен бог. Дуалистични моменти има само в епизода с надупчването на Адамовото тяло, но те не са от естество да разрушат застъпената в разказа идея, че бог е единствен създател и на тялото, и на душата на първия човек, както гласи Библията. В духа на библейския разказ е и епизодът относно създаването на Ева „от лявото ребро на Адам".

На, общо взето, православна основа са вмъкнати епизодите с Каин и Авел и със смъртта на Адам. Тук е силно и влиянието на апокрифната книжнина и по-специално на повестта за „Кръстното дърво". Изобщо авторът на Тивериадската легенда е бил много добре запознат с популярните през средновековната епоха апокрифни творби със сюжети от Стария завет и ги е използувал при съставянето на своята творба.

Наред с редицата заемки—от богомилски, православен и апокрифен характер — съставителят на легендата за Тивериадското море е вмъкнал и свои собствени, оригинални виждания и подробности. Свои собствени подробности е вмъкнал и всеки един от по-късните преписвачи на тази легенда. Поради това всяка една от запазените четири версии има свои особености, свои специфични добавки и изменения независимо от това, че е запазено основното гледище в духа на умерено дуалистичните схващания.

Наред с Тивериадската легенда, която представлява един от най-важните апокрифи, възникнал в България и повлиян пряко от богомилската космогония и есхатология, възникнали са сред българския народ и ред други по-кратки по съдържанието си дуалистични разкази и легенди. Между тях трябва да поставим на първо място тъй нар. „Босненска легенда за сътворението на света"[3]. Тази легенда е била разпространена между патарените в

Босна, но няма съмнение, че нейна първоначална родина е била България и че именно там е била създадена тя в първата си редакция. По своето съдържание легендата повтаря редица моменти, характерни за богомилската космогония. Най-напред в нея неизвестният автор говори за Сатанаил, като го нарича най-главен от господните ангели и описва прогонването му от небето поради опита му да седне на божия трон. След това се дават някои подробности за създаването на Адам и Ева, за да можел чрез тях и тяхното поколение бог да запълни местата на падналите ангели. Налице е познатият вариант за съставянето на Адам от няколко части — плътта му от земя, костите от мрамор, умът — от ангелска бързина. В края на разказа се споменава накратко за живота на първите хора в рая и за тяхното прогонване на земята от бога, след като Сатаната ги изкусил да ядат от забранения плод. С така дадените подробности богомилският произход на Босненската легенда е несъмнен. Върху нея са оказали влияние обаче и старозаветни апокрифи и по-специално известната „Палея".

Твърде интересна народна легенда, възникнала под прякото въздействие на умерено дуалистичните богомилски схващания, е тъй нар. „Борба между Сатанаил и архангел Михаил"[4]. В нея се говори най-напред за създаването на вселената (небе, земя, ангели, животни и човек) и за ролята на бога като единствен и всемогъщ творец. След това разказвачът описва недоволството на Сатанаил, който завиждал на човека, че бил поставен да началствува над по-голямата част от божиите ангели и поради това решил да се отцепи от бога и да си създаде свое царство със свои служители. Разгневен от действията на Сатанаил, бог решил да го накаже и хвърли в дълбока пропаст. За целта бил изпратен архангел Михаил, който да изпълни божата заповед и да смаже злия „антихрист". На борбата между архангел Михаил и Сатанаил е посве-

[3] Запазена в един ръкописен сборник от XVII век в Пловдивската народна библиотека. Издадена е с обяснителна бележка от Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 321—326.

[4] Тази легенда е запазена в два преписа, един в сборника на дамаскинар поп Пунчо, писан през 1796 г., и друг във Видинския сборник от 1820 г., писан от Първан В. Вълчов. Част от тази легенда е дадена в резюме, а част е поместена изцяло на съвременен български език в книгата на Й. ИВАНОВ, Старобългарски разкази, София, 1935, с. 18—25.

тена втората, твърде обширна част на разказа. Тя е изпълнена с интересни подробности, с оригинални образи и детайли, измислени от неизвестния съставител. Разказът завършва с това, че архангел Михаил ударил с меч антихриста и „нечистивият паднал долу в пропастта без криле и без дарбите си, посрамен и оголен, както му се приляга“[5]. Но той все още бил жив и не напълно унищожен, та бог заявил „Архангеле мой, Михаиле, не знаеш ли за тоя противник, че той ще да царува и ще мъчи човешкия род до скончание на века.“[6] Това е заключение напълно в духа на богомилската умерено дуалистична есхатология, според която дяволът, макар и победен, остава да господствува над човешкия род чак до второто пришествие и свършека на света.

Друг интересен разказ е тъй нар. „Прение на Исус Христос с дявола“. Този разказ има стар произход и неговият първообраз, който не е достигнал до наши дни, е бил съставен вероятно на гръцки език.[7] „Прението“ представлява остър спор между Исус и дявола, състоял се на Елеонската (Маслинената) гора по време на 40-дневния пост на Христос. В основата на изложението стои дуалистичната идея за борбата между доброто и злото и за разделянето на вселената между тия две сили. Дяволът подканва Христос да се върне на небето, като му заявява: „Твое е небето, а земята е моя“ (твоѥ сѫтъ нб҃са, моѥ ѥсть зємлѧ).[8] Казва му също така, че е по-голям от Исусовите ангели и по-стар от Исус. Това са възгледи все в духа на богомилския дуализъм, според който и Исус, и дяволът са синове на бога.

Както в Тивериадската легенда, така и тук бог е посочен като създател на Адам. За Исус се казва, че е син човечески и че е роден от жена. Кръстът е признат като символ на християнството. Иван Кръстител, Енох, Илия не са представени като слуги на дявола, а като почитани от християнството фигури. С една дума, налице са редица православни възгледи, които се преплитат с дуалистичните богомилски схващания.

Наред с така посочените произведения в българското народно творчество има запазени и други легенди и разкази, чийто богомилски характер стои вън от всяко съмнение. Това са творби с различно съдържание, но в основата им стои винаги един и същ мотив — съперничество и борба между доброто и злото (бога и дявола). Подробен анализ и добра систематизация на тези дуали-

стични произведения са направени в книгата на Й. Иванов „Богомилски книги и легенди“ (с. 327 сл.). Както се вижда от неговите проучвания, всички те са построени, общо взето, на гледището на умерения дуализъм. Богът и дяволът са представени ту като другари, ту като братя, ту като съдружници. В един от разказите се казва, че бог създал дявола от сянката, а в друг четем, че дяволът произлязъл от непокорен ангел. Значително място е отделено на въпроса за сътрудничеството между бога и дявола при създаването на света. Тук се повтаря в различни варианти твърдението, че земята е сътворена от морска пяна или от пръст, извадена от водата. В разказите се говори за създаването на Адам. Творец на първия човек е почти винаги бог, а дяволът се мъчи да разруши неговото създание (мотива с надупчването на тялото на Адам). Твърде популярен и използуван в редица от дуалистичните разкази е епизодът с Адамовия запис. Чрез него се подчертава основната, свойствена на богомилите мисъл, че земята е царство на дявола и че той се разпорежда с нея. Значително място е отделено за ролята на Исус като син божи, който слиза на земята, за да избави хората от козните на дявола и да разруши „Адамовия запис“.

Казано накратко, достигналите до наши дни български народни дуалистични разкази издават ясно своя богомилски произход. Те са едно важно доказателство за голямата роля на богомилската идеология в България и за нейното отражение в народното съзнание. Наред с чисто богомилските мотиви в тези творби се чувствува влиянието на православната вяра, както и влиянието на отделни апокрифи. С една дума, те имат подчертано смесен характер, създаден под въздействието на две противоречиви и взаимно борещи се тенденции: дуалистична (еретическа) и монотеистич-

---

[5] Й. ИВАНОВ, п. с., с. 24.

[6] Пак там, с. 25.

[7] От гръцкия оригинал са запазени по-късни преписи, издадени от A. VASILEV, Anecdota graeco-byzantina, Mosquae, 1893, p. 4—10. Славянската преработка на прението е позната с по-голям брой преписи. Издадена е с подробни обяснителни бележки от Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 248—257. Там е посочена и добра библиография. Върху „Прението на Исус Христос с дявола“ се спира подробно и Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 194—197.

[8] Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 250.

на (православна). Чувствува се в тях индивидуалното творчество на безименните им създатели чрез вмъкването на редица специфични за всеки отделен разказ черти и подробности.

Отношение към новозаветната и старозаветната книжнина

Нов завет

Като излагали своите дуалистично-гностични схващания, богомилите твърдели пред своите слушатели, че проповядват истинската християнска вяра, тъй както била завещана в евангелските писания. Православните теолози и духовници, учели те, са се отклонили от евангелското християнство, проповядвано от Исус и неговите апостоли, и само богомилите са верни негови последователи.

Гледището на богомилите, че истинското християнство трябва да се основава само на новозаветните писания, не е нова мисъл. Това гледище поддържали и павликяните.[1] То било споделяно и от други еретици през средновековието, които поддържали, че официалната църква се е отклонила от учението на Исус и на апостолите, изложено в евангелията, и че задачата е евангелското християнство да бъде отново възстановено. Между другото то е било застъпвано подчертано и от руските стриголници от XV век.[2]

Убедени, че възстановяват евангелското християнство, богомилите си служели при всички свои проповеди с текстове от Новия завет. Те познавали отлично и четирите евангелия, а също така посланията на апостол Павел, Деянията на апостолите и Йоановия апокалипсис. Мнозина от тях се движели постоянно с новозаветни книги в ръка, а други пък цитирали цели пасажи наизуст, без да има нужда да ги четат, като се гордеели с това, че са проникнали до „книжовните глъбини". За доброто осведомление на богомилите относно новозаветната книжнина говорят единогласно всички съвременни тям писатели.[3]

Богомилите признавали като извор на християнството всички четири евангелия (на Матей, Марко, Лука и Йоан),[4] но предпочитали Йоановото евангелие, тъй като в него се съдържали спиритуалистично-гностични тенденции, свойствени на тяхното учение. В това евангелие се възхвалявала по-отчетливо нематериалната, духовна страна на битието и на човешкия живот. Христос се явявал там не като богочовек, а само като „божие слово" (логос), тъй както го рисували еретиците в своята космогония и есхатология. Поради това Йоановото евангелие им служело като настолна книга при изпълнение на обредите в техните религиозни общини и по-специално при извършване на посвещение от една степен в друга. Изобщо образът на апостол Йоан бил особено близък на богомилите.[5] Те го почитали и като автор на Апокалипсиса, от който черпели вдъхновение и основание за своите есхатологични вярвания. Предпочитанието им към Йоан намерило израз и в това, че той бил направен главна действуваща личност в основния им апокриф „Йоаново евангелие" („Тайна книга").

При своите проповеди с евангелията в ръка богомилите имали обичай да тълкуват новозаветните текстове не в техния буквален смисъл, а символично, с оглед да разкрият зад конкретните разкази и случки по-друго съдържание. В „Паноплия догматика" е отделена от Евтимий Зигавин специална част, в която той говори за символичните тълкувания на богомила Василий върху отделните

---

[1] PET. SIC., M. P. G., 104, coll. 1255—1256. Според византийския писател еретиците си служели само с две евангелия и главно с Евангелието на Лука.

[2] Н. А. КАЗАКОВА и Я. С. ЛУРЬЕ, Антифеодальные еретические движения, с. 47. Едно крайно крило от тях обаче отхвърляло дори и почитта към евангелските книги (пак там, с. 67).

[3] Срв. КОЗМА, Беседа, с. 21, 20, 30,31; FICKER, Die Phundagiagiten, с. 22,17, 63,11; ZIG., Narratio, 101,13 сл.; срв. и PRILOZI, Starine, I, passim.

[4] ZIG., Narratio, с. 98,14. Отбелязва се, че те признавали също Псалтира, единадесетте пророци, Апостолските деяния и Йоановия апокалипсис.

[5] Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 92 сл. Във връзка с особената почит към апостол Йоан босненските богомили прибавяли само към него епитета „свят" в написаните от тях евангелия (срв. A. SOLOVJEV, Vjersko učenje, с. 17). Предпочитание към Йоан и неговото евангелие имало и сред френските катари (срв. C. SCHMIDT, Histoire, II, с. 127, 129.).

пасажи от Евангелието на Матей. Тези символични тълкувания обхващали, както изглежда, почти целия текст на това евангелие, но за съжаление Евтимий Зигавин е отбелязал само някои от тях, които се отнасят до първите глави.[6] Целта на богомилите при символичния и алегоричен начин на тълкуване на евангелията била да посочат пред своите слушатели, че само тяхното учение е истинно и съобразено с думите на Христос, докато официалната църква и нейните представители проповядват лъжливи неща. От примерите, дадени в разказа на Зигавин, се вижда, че Василий, като тълкувал по своему отделните пасажи от Матей, имал за задача да докаже, на първо място, че видимият свят е дело на Сатаната и че под негова власт се намират всички земни царства. На второ място, алегоричните обяснения били използувани, за да се подчертае, че само богомилите са свети и праведни хора и че само те разпространяват истинската християнска вяра. Трета задача била да се обоснове отрицателното отношение спрямо православните духовници и монаси, като се изтъкне, че онези пасажи в евангелието, които имат пред вид лоши и греховни хора, се отнасят до тях. Четвърта цел на алегоричните тълкувания на Новия завет била да се оправдае враждебното отношение на богомилите срещу старозаветната книжнина (Мойсеевия закон), както и срещу някои църковни обреди. И най-сетне символичното излагане на евангелските текстове подпомагало еретиците да изложат своите социално-етични разбирания.

В случай че евангелският текст не давал достатъчно възможности за благоприятна от гледна точка на богомилите интерпретация, те прибягвали до една още по-силна мярка, а именно до езикови промени, които могли да им бъдат от полза. Това личи както от изложението на Евтимий Зигавин, тъй и от други паметници. Така например, както се вижда от Катарския требник, в увода на Евангелието на Йоан, дето става дума за божествената светлина, която ще озари всеки човек (omnem hominem), те заменяли думата „всеки" с „добър" (bonum), като под този епитет подразбирали себе си и своите привърженици.[7] В молитвата „Отче наш", позната в една латинска версия, богомилите употребявали вместо „хляб насъщен" (quotidianum) думата „хляб върховен", „свръхнасъщен" (superstantialem), за да подчертаят своите спиритуалистични възгледи.[8] А в славянския текст на същата молитва,

употребявана от босненските богомили, те заменяли думата „насущний“ с „иносущний“, което по смисъл било пак superstantialis.[9] Друга промяна, която богомилите правели пак в Евангелието на Йоан, се свеждала в това, че Христос там бил наричан не „единороден син“ на бога, а „иночеден“, т. е. друг, втори, наред със Сатанаил.[10] Промяна в духа на докетичните им възгледи за същината на Исус бил и изразът, запазен пак в босненските богомилски евангелия, че Христос не се родил от Мария, а излязъл из нея.[11]

За една интересна езикова промяна споменава Зигавин, когато предава богомилските тълкувания на Евангелието на Матей и по-специално разказа за разговора на Христос с двамата слепи. Изречението „ἐνεβριμήσατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων,“ т. е. „той им забрани и рече“, те видоизменяли така „ἐνεβρωμάτισεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λόγον“, т. е. „той ги нахрани със словото“.[12] Тази промяна била в духа на проповедите им, че Христос „хранел“ душите на хората със своите думи и че тези негови думи били самият свети дух.

Свободното отношение на богомилите към текста на Новия завет предизвиквало остри нападки от страна на православните писатели. „Кое ли слово не изопачиха и не развратиха“ — хули ги презвитер Козма, в своята Беседа, като има очевидно пред вид тяхното свободно тълкуване на евангелията.[13] „Окаяните — пише той по друг повод — мислят, че знаят книжовните глъбини. Но щом поискат да тълкуват книгите, те ги изопачават за своя погибел.“[14] Ядно напада богомилите поради тази тяхна практика и Евтимий Зигавин. „Те тълкуват — пише той — превратно изцяло споменатите седем книги, като изопачават думите им, изкълчват правилния им смисъл и ги нагаждат към своето учение. Каквото в тях е казано за грешници, безбожници и идолопоклонници, това те приписват на вярващите като нас. А каквото се говори за бо-

---

[6] ZIG., Narratio, c. 102,18—110,8.
[7] Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 117.
[8] Пак там, с. 112.
[9] A. SOLOVJEV, Vjersko učenje, c. 18.
[10] Пак там.
[11] Пак там, с. 17.
[12] ZIG., Narratio, c. 110,4 сл.; срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, I,e. 34.
[13] КОЗМА, Беседа, с. 26,2 сл.
[14] Пак там, с. 21,20 сл., с. 63, 12.

жиите любимци, вземат го за себе си и казват с пълна увереност, че самите те са избраниците и праведните, и наследниците на бога. Дълго би трябвало и много време би ни било нужно — а освен това напразен явно труд и мъка, която не ни води към нищо полезно — да разправяме предаваното от тях тълкуване на всяка книга, което представлява по-скоро отклонение и изменение на това, което е установено."[15]

Няма съмнение, че свободното отношение на богомилите към новозаветните книги представлявало за времето си стъпка към подронване на авторитета на църквата и на опитите ѝ да внуши на хората, че трябва сляпо да се придържат към текстовете на „светото писание", без да имат право да ги изменят или да ги тълкуват по свой начин. Това било стъпка, макар и още плаха и недостатъчна, към един по-критичен поглед към „светите книги".[16]

Освен каноничните четири евангелия, които богомилите използвали при своите проповеди(често пъти с изменен текст и с алегорични тълкувания), те си служели и с някои апокрифни, непризнати от църквата евангелия. В старобългарската литература, създадена през средновековната епоха и разпространена впоследствие в Сърбия и Русия, са били познати и три апокрифни евангелия: Първоевангелието на Яков, Томиното евангелие (известно често под наслова „Детство Исусово") и Никодимовото евангелие. И трите евангелия са били преведени на гръцки език и получили с течение на времето голяма популярност.[17] От тях именно Томиното евангелие (Детство Исусово) станало любимо четиво на богомилите. За това може да се заключи на първо място от един пасаж в съчинението на Евтимий от Акмония. В полемиката си срещу малоазийските богомили (фундагиагити) той привежда между другото думи на един от изтъкнатите византийски теолози — Кирил Ерусалимски, който някога се бил борил срещу манихейската ерес и който бил писал: „Внимавайте, братя, да не четете Евангелието на Тома, тъй като то не е евангелие на апостола на Христос, нашия истински бог, но е евангелие на еретика Тома, ученик на Манес."[18] Цитирайки това предупреждение на Кирил Ерусалимски, Евтимий от Акмония очевидно искал да подчертае, че и в негово време (средата на XI век) Томиното евангелие било популярно и разпространено четиво сред тогавашните дуалисти, т. е. богоми-

лите в Мала Азия и Балканския полуостров, срещу които било насочено неговото произведение.

Друго сведение за популярността на Томиното евангелие в еретическите среди намираме в една от посочените 23 анатеми във Ватиканския списък от XI век.[19] В тази анатема са изброени няколко произведения, считани за еретически и отречени от официалната църква. Между тях фигурира и евангелието на Тома (τὸ κατὰ Θωμᾶν εὐαγγέλιον). Макар и да не е казано изрично, че

---

[15] ZIG., Narratio, c. 102,18 сл. В отклонения и алегорични тълкувания на евангелието са били обвинявани и италианските катари. Срв. BONACURSUS, Manifestatio, coll. 778 D.

[16] Не е безинтересно да се отбележи, че подобен критически подход към „светите писания" са имали и стриголниците в Русия, които в това отношение се доближават твърде много до богомилите. Срв. Н. А. КАЗАКОВА — Я. С. ЛУРЬЕ, Антифеодальные еретические движения, с. 47. За съжаление обаче авторите не са обърнали внимание на сходството между двете социално-религиозни учения по този въпрос, тъй като те изобщо не търсят паралелите между богомилството и стриголничеството.

[17] Броят на неканоничните евангелия, както се знае, е бил повече от 30, но до наши дни са се запазили само седем (срв. М. С. СПЕРАНСКИЙ, Славянские апокрифические евангелия, Москва, 1895. За посочените три евангелия вж. у Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 126 сл.).

[18] G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 61, 2 сл. Подробно се спира върху това евангелие (произход, същност и история) Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 227—248. Той е обнародвал и неговия славянски текст с обяснителни бележки, като счита, че това евангелие е било едно от любимите четива на богомилите.

Ново издание на Детство Исусово (Томиното евангелие) L'evangeli selon Thomas, texte copte établi et traduit par A. GUILLAUMONT, H. CH. PUECH et al. Paris, 1959. Новобългарски превод се дава в Христоматия по старобългарска литература, София, 1961, с. 124 сл. Извадки от старобългарския текст с новобългарски превод у Ц. КРИСТАНОВ — И. ДУЙЧЕВ, Естествознанието в средновековна България, София, 1954, с. 182 сл. Според Е. TOURDEANU, Apocryches bogomiles et pseudobogomiles, p. 203. Томиното евангелие не може да бъде включено в кръга на еретическата литература. Напротив, Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 130 сл., в пълно съгласие с Й. Иванов вижда в този апокриф едно от най-любимите произведения на богомилите, в което се отразяват типични страни на тяхната етика.Срв.също История на българската литература, т. I, София, 1962, с. 184 сл.

[19] J. GOUILLARD, Synodicon, 313 (анатема 10). За останалите книги, които са трудни за отъждествяване срв. пак там, p. 308. Възможно е това да са били съчинения, използувани от старите манихеи или от павликяните.

това евангелие е било използувано от богомилите, подобно предположение е много вероятно, като се има пред вид посоченото погоре известие у Евтимий от Акмония.

Че Томиното евангелие е било считано за еретическа книга, може да се заключи и от данните на един от най-старите славянски списъци на апокрифи, а именно Пагодинския Номоканон от XIV век. Там между другите забранени съчинения е посочено „Єѵ҃ле ѡ ѳомы“ с добавката „Ереѳици списали.“[20] В същия списък намираме и популярното название на това евангелие сред българите и русите, а именно „Детство Христово“ [21](Дѣтьство Хр҃во).

Произходът на Томиното евангелие е твърде стар. То е възникнало вероятно сред гностически среди през II век от н. е. и станало през следващото столетие една от най-любимите книги на манихеите. Сведения за това намираме у разни писатели, включително и у споменатия византийски теолог Кирил Ерусалимски (от IV век). Съставено е било първоначално на сирийски език, а след това бил направен един гръцки превод. Понеже било възприето от манихеите, Евангелието на Тома било отхвърлено от църквата и обявено за еретическо. Това било постановено изрично на Седмия вселенски събор в Никея през 787 г. Въпреки тази забрана то продължавало да се разпространява като популярен апокриф и така влязло в употреба и сред богомилите. На българска почва то получило названието „Детство Христово“. Изследванията сочат, че българският апокриф, разпространен по-късно в Сърбия и Русия, се отличавал до известна степен от най-старата, първична редакция на Томиното евангелие, която била създадена още през XI век.

Томиното евангелие е запазено в няколко преписа (българска, сръбска и руска редакция), което сочи голямата му популярност сред славянските народи. Вторичното си название — „Детство Христово“ — то е получило поради това, че в него са разказани редица случки из живота на малкия Исус, непознати на каноничните евангелия. Образът на Христос е предаден при това в съвсем друга светлина. Той е суров, отмъстителен и жесток спрямо ония, които го обиждат и не го зачитат. Смята, че знае и може много, и е готов при всички случаи да докаже това чрез разни чудеса. Милосърдието, за което се възхвалява в каноночните евангелия, му е чуждо. Само в един от епизодите, разказани в Томиното еванге-

лие, той помага на бедните и им раздава жито. Тази суровост и непреклонност на характера на Исус е служела на богомилските проповедници като пример за подражение в борбата срещу техните врагове и отрицатели. По-подробно ще бъде предмет за изясняване този въпрос при разглеждане на богомилската етика.[22]

Стар завет

Като твърдели, че тяхното учение се основава единствено на евангелските текстове и че в тях се съдържа истинското християнство, богомилите се отнасяли отрицателно към старозаветните писания (Библията) и писаното от различните пророци (Исая, Есехия и пр.). Тези писания били според тях в разрез с чистата християнска вяра и не трябвало да бъдат считани за нейна основа. Това гледище на богомилите не е оригинално. То било възприето от павликянските проповедници, които хулели остро библейските книги и наричали пророците, които били възхвалявани в тях, „лъжци и грабители"[23].От своя страна павликяните следвали в отрицателното си отношение към старозаветната книжнина традициите на Маркион и на Манес.

За враждебните изказвания на богомилите спрямо Библията говорят единогласно всички техни противници. Много упреци по този повод им отправя презвитер Козма.[24] „Проклет да е", се провиква в края на своето слово българският писател, „който не изпълнява дадения от бога Мойсеев закон и по своему нещо бледослови!"[25] Освен у Козма данни по този въпрос се съдържат и в посланието на Евтимий от Акмония.[26] За враждата на богомилите спрямо „Мойсеевия закон" говори никейският патриарх Герман (XIII век).[27] Специална анатема срещу невярващите в Стария завет и действуващите в Библията лица, като Мойсей, Илия и „оста-

---

[20] Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 245.
[21] Пак там, с. 52.
[22] Срв. по-долу с. 290.
[23] PET. SIC., M. P. G., 104, coll. 1259; Д. АНГЕЛОВ, Влияния, с. 149.
[24] КОЗМА, Беседа, с. 16,5 сл.
[25] Пак там, с. 63,14 сл.
[26] FICKER, Phundagiagiten, с. 37,22, 38,3, 40,9.
[27] GERMANUS, Epistula, с. 119,15.

налите свети пророци и патриарси", е поместена в Синодика на Борил.[28]

Отрицателното отношение на богомилите към Библията е засвидетелствувано подробно в „Паноплия догматика". „Те отхвърлят — казва се там — всички Мойсееви книги заедно с бога, който се почита в тях, и заедно с праведните мъже, които се нравят на бога, и освен това [отхвърлят] всички книги, написани след тях, тъй като били по внушение на Сатаната. Приемат и ценят най-високо само седем. Те са: псалмите, книгата на шестнадесетте пророци, евангелията според Матей и според Марко, според Лука и според Йоан и шестата книга от Деянията заедно с всички послания и откровенията на Йоан Богослов."[29] Както личи от тези данни на Зигавин, имало известно смекчаване у богомилите през XII век на отрицателното отношение към Стария завет в такъв смисъл, че те приемали някои от неговите книги.[30]

Като проповядвали срещу Стария завет, богомилите наричали Мойсей „човек, измамен от дявола"[31]. Тълкувайки иносказателно Евангелието на Матей, те назовавали Мойсеевия закон „камилска вълна", тъй като този закон бил според тях нечист като камилата. Наричали го още „тесен път" за разлика от „широкия път", под който подразбирали новозаветното учение.[32] Единият бил изпълнен, казвали те, със заблуди и грехове, а другият водел към вечното спасение.

Отрицателното отношение спрямо старозаветната книжнина, характерно за богомилите в България и Византия, било възприето и от сродните с тях босненски патарени,[33] както и от италианските и френските дуалисти. За това дават сведения редица писатели от XII—XIII век, като Бонакурзус, Райнер Сакони, Петър Сарнайски и др.[34]

Аргументите, въз основа на които еретиците обосновавали своето неприязнено гледище спрямо старозаветните писания, били от различен характер. Като пръв довод за отхвърлянето на Мойсеевия закон и на всички писания в Библията била развивана мисълта, че този закон и тези писания са съставени по внушение и по нареждане на дявола. За подобна аргументировка, която отговаряла на дуалистичните разбирания на богомилите и е била, както изглежда, особено често изтъквана при техните проповеди, се споменава почти у всички съвременни на ереста писатели — у

Козма, у патриарх Теофилакт, у Зигавин, у патриарх Герман и у някои други. Нея намираме и в посочената анатема в Бориловия Синодик.[35]

Втори довод, който богомилите използували, за да обосноват враждебното си становище спрямо старозаветната книжнина, бил този, че според тях прославяните в нея свети лица и пророци в същност не били боговдъхновени, а говорели само от свое име и по своя воля. Срещу това обвинение се опълчва Козма. „Пророците — възразява той в своята Беседа — не говореха нищо по своему, но така ни предсказваха, както им е заповядал светият дух."[36] А измежду анатемите, отправени в края на словото му, намираме и следната: „Който не вярва, че светите пророци са пророкували чрез светия дух, а по своя ум, да бъде проклет!"[37]

Най-същественият обаче довод, въз основа на който богомилите отхвърляли старозаветните писания, било обстоятелството, че в тях били застъпени такива социално-етични и битово-житейски положения, с които еретиците не били съгласни и които не отговаряли на основните им разбирания. Преди всичко в Стария завет било прокарвано благосклонно отношение към богатствата, като се изтъквало навсякъде, че богатите хора са божии любимци и праведници.

---

[28] Борилов Синодик, с. 44, § 45. Срв. и една сродна анатема на с. 70, § 94 (там се проклинат онези, които не вярвали в Йоан Кръстител и останалите пророци).

[29] ZIG., Narratio, с. 98,10 сл.

[30] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Влияния, с. 171; H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 170 сл. Като признавали някои старозаветни книги, те се ползували при своите проповеди и от тях (срв. ZIG., п. с., с. 102,13).

[31] ZIG., п. с., с. 98,21 сл. Мойсей, заблуден от Сатанаил, казвали те, се завърнал отново в Египет и измамил юдейския народ, като му предал един грешен закон.

[32] ZIG., Narratio, с. 104,10; 107,10.

[33] Prilozi, Starine, I, с. 139.

[34] Срв. A. BORST, Die Katharer, с. 157 сл. И при катарите имало колебания в отричането на старозаветните съчинения между най-крайните и по-умерените схващания.

[35] Борилов Синодик, с. 44, § 45.

[36] КОЗМА, Беседа, с. 16, 10 сл.

[37] Пак там, с. 63, 7.

Разбира се, за богомилите, които давали в своето учение израз на настроения срещу богатите, подобен възглед бил съвсем недопустим. На второ място в Библията често се разказвали случки за убийства, за кървави разправи, в които не бил безучастен и самият прославян там бог. А богомилите пак като изразители на народните настроения били отявлени врагове на убийствата и проливането на кръв. Ето защо те не случайно клеймели Мойсеевия закон и го наричали нечист като камилата, тъй като позволявал на своите последователи между другите грехове и страшното престъпление „убийство". За това говори Зигавин в „Паноплия догматика"[38]. Босненските богомили, които също отхвърляли старозаветните писания, изтъквали в своите спорове с католиците, че няма случай в евангелията Христос или някой друг свят човек да е убил човек,[39] с други думи, че Новият завет за разлика от Библията се отличава с хуманното си отношение към човешкия живот.

Отрицателното становище на богомилите спрямо Библията се дължало и на това, че в нея се допускало яденето на месо, величаел се бракът, разрешавала се клетвата, принасянето на жертви,[40] с една дума, позволявани били редица обреди и обичаи, които били в разрез с аскетичните и антицърковни възгледи на еретиците. Тези обреди и обичаи, проповядвали богомилите, идат от „злия", който е творец на Мойсеевия закон.

Заслужава да се отбележи, че Старият завет бил отхвърлян предимно по социално-етични съображения и от маркионитите и манихеите, които в това отношение се явяват далечни предходници на богомилството. Маркион учел, че богът на старозаветните книги е жесток повелител и лъжец, поощрител на грабежи и убийства. Манес на своя страна упреквал Библията поради това, че в нея било прославяно богатството и богатите. Освен това в нея били оправдавани убийствата, кражбата, насилията и жестокото отношение спрямо хората. Библейският бог бил немилостив и зъл отмъстител. Мойсей бил заповядал да се спазва правилото „око за око, зъб за зъб", докато Исус проповядвал любов към всички, дори и към враговете. Мойсей бил наредил да се убиват с камъни ония, които работят в събота, докато Христос не се поколебал да изцери един болен в този ден. Като противопоставял нарежданията и действията на Мойсей и на Христос, Манес обосновавал отрица-

телното си становище към всичко, което било написано в Стария завет, и считал, че само евангелските текстове са основа на истинекото християнство.[41]

Критика на църквата и на църковните обреди

Отричане на църковния институт

Твърде съществен дял в богомилското учение и в ежедневните беседи и проповеди на еретиците заемала критиката срещу официалната църква и нейните обреди. Опрени на своите дуалистично-гностични възгледи и въоръжени с доводи от евангелията, богомилите развивали последователна борба срещу църковния институт и неговите представители, срещу различните църковни обреди и символи, като се стремели да докажат, че те са излишни и вредни и не подобават на истинския християнин.

Нападките на богомилите засягали на първо място църквата като определена организация, като „общност на всички вярващи". Те твърдели, че тази църква няма нищо общо с истинската християнска „еклезия" и че се е отклонила от принципите на евангелието. Говорейки алегорично, те я назовавали с презрителното название „Ирод", тъй като и тя подобно на този жесток повелител „се опитвала да унищожи роденото у тях [у богомилите] слово на истината".[1] Наричали я още „Ерусалим", като твърдели при това, че

---

[38] ZIG., Narratio, c. 104, 12.

[39] Този свой възглед те развивали под форма на въпроса: Potes tu mihí ostendere in novo testamento, si Christus vel aliquis sanctus occiderit aliquem? (PRILOZI, Starine, I, c. 118).

[40] ZIG., Narratio, c. 104, 12 сл.

[41] Срв. за отношенията на Маркион и Манес спрямо Библията Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 97 сл., където са дадени посочените примери.

[1] ZIG., Narratio, c. 103, 13.

в Ерусалим живеел самият Сатанаил, злият повелител на земята (космократор).[2] Ще рече, богомилите считали, че официалната църква е изградена под негово ръководство и внушение. Подобни възгледи застъпвали и босненските патарени, които отхвърляли проповедите на католиците, че римската църква била основана от апостол Петър.[3]

Непризнаване на решенията на съборите

Като отхвърляли по принцип официалната църква и не признавали, че тя е организация на истински християни, богомилите не признавали заедно с това нито едно от решенията на вселенските и местните събори. За тях тия решения не притежавали законна сила, тъй като не почивали на установките на евангелията. Така например символът на вярата, приет на Първия вселенски събор в Никея през 325 г., определял, че трябва да се чака възкресение на мъртвите, но еретиците не признавали това, тъй като у апостол Павел подобна мисъл не била развита. И при други поводи, когато спорели със своите противници, те винаги давали предпочитание на новозаветните писания, като пренебрегвали това, което било постановено на вселенските събори. Разбира се, отрицателното отношение на богомилите към тези събори дразнело извънредно много представителите на официалната църква, тъй като въз основа предимно на съборните решения е била изградена цялата църковна организация и са били предвидени съществуващите привилегии на духовниците. Затова еретиците били укорявани жестоко. „Да бъде проклет оня, който не приема светите православни седем събора на наши отци, носещи в себе си бога и светия дух, и не почита и не обича техните догми и правила, но ги хули и се опитва да ги изопачава“[4] — четем една анатема по този повод в посланието на никейския патриарх Герман II. Анатема във връзка с отрицателното отношение на богомилите спрямо вселенските събори се съдържа и в един специален списък от проклятия, запазен в библиотеката Ескуриал (Мадрид).[5]

Като не признавали решенията на вселенските събори, богомилите не признавали решенията и на местните събори, а също така и писанията на прочути православни теолози (Василий Ве-

лики, Йоан Златоуст, Григорий Богослов и пр.). За това, че не признавали решенията на местните събори, свидетелствува също една анатема в посочения списък от Ескуриал,[6] а за отрицателното им отношение спрямо видни богослови има данни предимно в посланието на Евтимий от Акмония и в „Паноплия догматика". „Всички наистина свети хора — казва Евтимий, — апостоли и учители и благочестиви мъченици, които ние, християните, почитаме и уважаваме, те [богомилите] ругаят и не зачитат. Нечестивците и проклетниците назовават лъжеапостоли, лъжепророци и лъжесветци всички свети хора и особено великите светила и вселенски учители на православните, а именно свети Василий Велики, Григорий Богослов и свети Йоан Хризостом" — кори ги ядно Евтимий от Акмония.[7] За подобни обвинения на богомилите говори и Евтимий Зигавин. „Пазете се, казвали те, тълкувайки иносказателно думите на Матей, от лъжепророците. А лъжепророци наричат — о глупост — великия в правилата Василий, светилото на богословието Григорий и Йоан Златоуст, понеже от себе си създавали правила."[8] Тази последна подробност е твърде любопитна. Тя свидетелствува за това, че еретиците не признавали боговдъхновеност у „светите отци", каквато им приписвала църквата, а считали, че те са си измислили сами наредби и правила, които не заслужават почитание. Пак в съчинението на Зигавин четем, че богомилите клеймели светите отци като идолопоклонници (ὡς εἰδωλολάτρας), защото почитали иконите.[9] Твърдели също, че в тях живеят бесове и че те били именно онези беззаконници и измамници, срещу които бил отправил укорни думи Христос.[10]

За враждебното отношение на богомилите спрямо видните богослови говори и митрополит Симеон в познатото си съчинение срещу ересите.[11] За такова отношение свидетелствува и една ана-

---

[2] Пак там, с. 103, 18.
[3] Пак там, с. 107, 4.
[4] GERMANUS, Epistula, с. 124, 22 сл.
[5] Срв. текста у FICKER, Abschwörungsformeln, с. 455.
[6] Срв. текста у FICKER, Abschwörungsformeln, с. 454.
[7] G. FICKER, Phundagiagiten, с. 42, 21 сл.
[8] ZIG., Narratio, с. 108, 8 сл.
[9] Пак там, с. 99, 18.
[10] Пак там, с. 108, 21.

тема в Синодика на Борил, която гласи: „Проклятие на тия, които се противят на божия закон и не приемат преданията на апостолите и на отците."[12]

Докато българските и балканските богомили отричали богословите на източната църква, италианските катари говорели срещу западните изтъкнати теолози. „Те отхвърлят напълно — кори ги във връзка с това Бонакурзус — всички учени богослови, а именно Амброзий, Григорий, Августин, Хиероним и всички други."[13] Естествено това тяхно поведение предизвиквало голямо раздразнение сред противниците им.

Проповеди срещу духовенството

Тръгнали по пътя на отрицание на официалната църква, на вселенските и местните събори и на писанията на видните богослови, богомилите стигали до логичния извод, че трябва да бъдат отречени и всички служители на тази църква. Богат материал в това отношение предлага Беседата на презвитер Козма. Според неговите думи „богомилите хулели йереите и всички църковни санове, като наричали правоверните свещеници слепи фарисеи и лаели по тях като псета по конник"[14]. Те не вярвали, кори ги понататък българският писател, че свещениците били всякога посветени на бога.[15] Обвинявали ги, че живеят грешен живот, че са ленивци, че пият, грабят и са изпаднали в разни пороци. Особено остри били нападките им срещу представителите на висшия клир (епископи и митрополити). „Ако вие сте свети, както казвате — обръщали се богомилите към тях, — защо не живеете, както ви е наредено и както пише Павел на Тимотей: „епископът трябва да бъде непорочен, мъж на една жена, трезвен, честен, целомъдрен, гостолюбив, поучителен, не пияница, не пакостник, кротък, не крамолник, не златолюбец, добър уредник на своя дом. Също и дяконите трябва да са честни, не двуезични, да не пият много вино. . .", а ние не виждаме да сте такива."[16]

За острите нападки на богомилите срещу духовниците свидетелствува един текст в съкратената, сръбската версия на Беседата на презвитер Козма. Като се изброяват там проповедите на еретиците за неподчинение на властниците, царя и болярите, между

другото се казва, че еретиците „хулели светителите". Това е специална добавка към оригиналния текст на Козма, вмъкната от сръбския компилатор с цел да се подчертае изрично враждебното отношение на богомилите спрямо духовенството и главно срещу висшия клир, тъй като под „светители" (на гръцки ἅγιοι) по това време в Сърбия са били означавани висшите духовници (епископи и митрополити).[17]

За отрицателното отношение спрямо духовенството освен у Козма има данни в „Паноплия догматика" и у митрополит Симеон. Според Зигавин богомилите назовавали духовните лица с прозвището „идолопоклонници" по същата причина, поради която клеймели с тоя епитет и „светите отци".[18] Митрополит Симеон Солунски разказва, че еретиците хулели и отричали всички праведници, мъченици и йерарси.[19]

Главният аргумент, с който богомилите обосновавали отрицателното си отношение към духовното съсловие, било обстоятелството, че свещениците и особено епископите се били отклонили от принципите на истинското християнство и живеели порочен живот, несъвместим с тяхната висока служба.

За богомилите бил недопустим разривът между думи и дела, какъвто съществувал сред духовенството. Ето защо те отказвали да признаят православните духовници за свети хора, укорявали ги за недостойното им поведение и считали, че не заслужават почит и признание.

Друг довод на богомилите, който оправдавал отрицателната

---

[11] SYMEON, M. P. G., 155, coll. 68 AB.

[12] Борилов Синодик, с. 70, § 88. За враждебното отношение на богомилите в Сърбия спрямо „светите отци" срв. A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 41. Това отношение проличава от решенията на църковния събор, свикан през 1221 г. по инициатива на св. Сава.

[13] BONACURSUS, Manifestatio, col. 777 C.

[14] КОЗМА, Беседа, с. 12, 1 сл.

[15] Пак там, с. 12,8, 13, 14 сл.

[16] Пак там, с. 13,15 сл.

[17] Срв. A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 27. Съкратената сръбска редакция на Беседата се съдържа, както вече бе посочено, в известния сборник на Драгол.

[18] ZIG., Narratio, с. 99, 18.

[19] SYMEON, M. P. G., 155, coll. 68 AB.

им позиция спрямо духовниците, било тяхното схващане, че не е нужно да съществуват специални посредници между хората и бога, които да изпълняват разни обреди и ритуали и да се молят за спасението на душите. Това схващане намира израз в един въпрос на малоазийските еретици, отбелязан от монаха Евтимий: „Че защо пък е свещеникът? (Καί τί ἐστι πρεσβύτερος?) Това е излишно (τοῦτο περριτόν ἐστιν)."[20] Като развивали това гледище, богомилите отричали една от най-главните църковни тези, а именно че у всички духовни лица (свещеници, епископи, митрополити и пр.) е влязла „божията благодат" след каноничното им ръкополагане. Тази именно „божия благодат" ги превръщала съгласно с църковното учение в посредници между бога и хората, давала им сила и право да вършат разни обреди, да се молят за спасението на душите, да опрощават греховете, да налагат епитимии и пр. Тя обосновавала, така да се каже, необходимостта от съществуване на специално духовно съсловие, нужно за християните. За богомилите обаче духовниците съвсем не били лица, снабдени с „божия благодат", а обикновени хора и при това някои от тях твърде порочни и грешни.

Разбира се, представителите на църквата се противопоставяли яростно на опитите на еретиците да ги развенчеят и отрекат и защищавали с разнообразни аргументи своите позиции. Най-ярка защита на духовното съсловие от нападките на богомилите се съдържа в Беседата на презвитер Козма. Като отбива всеки опит да бъде охулен и отречен духовникът, писателят се мъчи да обори главния аргумент на своите противници, а именно,че свещениците не заслужават почит и не са никакви божи люде, тъй като живеят порочен живот. Според него това нямало значение. Колкото и да е лош свещеникът, обосновава се Козма, все пак той е осветен от бога да проповядва и поучава и всеки трябвало да го уважава. Не било важно, че той върши лоши работи, а било важно, че е божи служител и проповядва богоугодни неща. За да докаже това свое разбиране, което практически оправдавало разрива между думи и дела, свойствен за част от клира и критикуван остро от богомилите, Козма си служи с думите на Христос, отправени към апостолите (Мат., 23, 2): „На Мойсеевия престол седнаха жреци и което ви кажат да вършите, вършете и спазвайте, но не вършете според делата им, защото те говорят, а не вършат." Убеден, че

с това оборва нападките на богомилите и доказва, че няма защо да се обръща внимание на това, какви са делата на свещеника, апологетът на църквата заключава тържествено: „Виждаш ли, еретиче, че ти е заповядано да почиташ жреците, макар и да са лоши?“[21]

Разбира се, опитите на църковните писатели с доводи от подобен род не могли да накарат хората да променят своето отношение към духовенството и да се примирят с неговия порочен живот и с големите привилегии, които притежавали представителите на висшия клир. Затова проповедите на богомилите се ползували с голяма популярност. При това еретиците критикували не само епископите и митрополитите, но нападали и монашеското съсловие. За това свидетелствуват данни пак от Беседата на презвитер Козма. Калугерите били нападани главно поради своя недостоен живот и стремежа им да живеят светски и охолно. Така силна била ненавистта срещу пороците на „черните братя“, че, както изтъква българският духовник, хората започнали покрай лошите монаси да ненавиждат „дори добрите и законните“.[22] За враждебното отношение на богомилите и техните съчувственици към монашеския слой се съдържат данни и в „Паноплия догматика“. Като тълкували алегорично разказа от Евангелието на Матей за двамата луди, излезли от гробищата, богомилите казвали, съобщава Зигавин, че единият луд означавало съсловието на духовниците (τό τε τάγμα τῶν κληρικῶν), а другият луд — съсловието на монасите (τὸ τάγμα τῶν μοναχῶν).[23] Пак в духа на иносказателните си обяснения еретиците назовавали монасите-„стълпници“ птици небесни, за които ставало дума в евангелието и които, „прекарвайки живота си в безделие, се хранели напразно от небесния баща“.[24] Тук прозира презрителното отношение на богомилите към бездейния живот на тези „свети хора“, които, седнали на стълбове, се били от-

---

[20] Срв. G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 76. Заслужава да се отбележи, че отричането на нуждата от свещеници е характерно за учението и на стриголниците. Срв. Н. А. КАЗАКОВА — Я. С. ЛУРЬЕ, Антифеодальные еретические движения, с. 45.

[21] КОЗМА, Беседа, с. 14, 16 сл.

[22] Пак там, с. 53, 6.

[23] ZIG., Narratio, с. 109, 16 сл. (по Матей, 8,28).

[24] Пак там, с. 107,19 сл.

делили от обществото и се грижели само за личното си спасение в противовес на богомилските проповедници, които действували сред народа и го настройвали за борба срещу неправдите. Подобно презрително отношение било проявявано и спрямо монасите-отшелници. Богомилите ги наричали, тълкувайки думите на Христос към книжника, „лисици, затворени в тесните килии като в някакви дупки“,[25] с други думи, хитри, но безполезни хора, които били избягали далеч от света, тъй като мислели само за себе си. Изобщо в отношението на еретиците спрямо монашеството в двете негови крайни форми — стълпничество и отшелничество — личи ясно разликата между богомилската концепция за нуждата от проповеди сред народа и концепцията на отделилите се от света „черни братя“, които се усъвършенствували само за себе си, без да се грижат за другите и без да се опълчват открито и рязко срещу недъзите на обществото.

Отричане на храмовете

Като отричали официалната църква и нейните представители (духовници и монаси), богомилите не считали за нужно да се почитат и посещават храмовете.

Доводите, с които те обосновавали гледището си, били от различен характер. Един от тях бил, че в тях няма нищо свещено и че те не са никакви божи жилища, както твърдели духовниците. За това богомилско гледище говори с укор презвитер Козма. „Църквите — пише той — те смятат за кръстопътища, а литургиите и другите служби, които се извършват там — за многодумие.“[26] За убеждението им, че в църковната сграда няма нищо свещено, говори и една от анатемите в Бориловия Синодик: „Проклятие на онези, които наричат божиите църкви, там, където се освещава и обновява цялата християнска общност и се слави божието име, прости къщи (прѣкты храмы).“[27]

Друг довод, който бил често изтъкван от еретиците и който бил в съгласие с основните им дуалистични разбирания, бил този, че църковните сгради са дело на Сатаната и че той обитава в тях заедно със своите демони. За това богомилско схващане се загатва в Беседата на Козма.[28] Още по-ясно е отбелязано то в „Паноплия догматика“. „Казват — пише Евтимий Зигавин, — че във всички

свети храмове живеят демони, които са си ги поделили съобразно със своя ранг и сила. Сам Сатаната си е избрал за себе си от древно време най-прочутия храм в Ерусалим, а след неговото събаряне си присвоил отличния и всеизвестен храм на бога — „София“.“[29]

Трети аргумент на богомилите, с който те обосноваваали враждата си срещу църквата, бил този, че Христос бил наредил молениятa да се извършват в собствената стаичка (по Матей, 6, 6). Според едни от еретиците това означавало, че молитвата трябва да бъде съсредоточена и вътрешна и че под „стаичка“ се подразбира „разумът“ (τὸν νοῦν).[30] Други считали, че с това указание Христос определял, че молитвите трябва да стават в „собствената къща (τὸ ὁσπίτιν σοῦ) на вярващия“.[31] Независимо от това различие в тълкуването на думите на Исус изводът бил един и същ — молитвите на християните не следва да се извършват в църковни сгради, тъй като в евангелието не става дума за такива сгради и Христос не говори за тях.

Четвърти довод, който богомилите изтъквали пред своите последователи, бил, че църковните сгради не трябва да се почитат, тъй като те са „дело на човешки ръце“, а бог не обитавал в ръкотворни храмове. При това материята, от която е изградена църквата (камъни, вар и пр.), като всяка материя е дело на злото начало и това още повече прави тия сгради омразни богу. Тези аргументи били изтъквани подробно от босненските патарени в спора им с католиците.[32] За отхвърлянето на храмовете под предлог , че са „дело на ръцете“ (ἔργα χειρῶν), се споменава и в два списъка с анатеми срещу еретиците.

Като проповядвали, че църковните сгради не бива да се почитат, богомилите отхвърляли заедно с това и извършваните там

---

[25] Пак там, с. 109,9 сл.

[26] КОЗМА, Беседа, с. 34, 14—14.

[27] Борилов Синодик, с. 72, § 98.

[28] КОЗМА, Беседа, с. 26,5.

[29] ZIG., Narratio, с. 96,19 сл. Става дума за църквата „Св. София“ в Цариград.

[30] Пак там, с. 107,14. Босненските патарени казвали, че църквата трябва да е в сърцето (ecclesiam esse in corde), PRILOZI, Starine, I, с. 129.

[31] G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 80,4.

[32] PRILOZI, Starine, I, с. 112.

молитви и служби. В подкрепа на този свой възглед те привеждали няколко аргумента.

Първият бил, че тези молитви и служби са „многодумие“ и „бръщолевения“ и че това било свойствено на езическите народи.[33] Вторият бил, че тези молитви и служби са дело на дявола и са предназначени за него. „Отхвърлят тайнственото и благоговейно богослужение — бележи по този повод Евтимий Зигавин,— наричайки го жертвоприношение на демоните, които обитавали храмовете.“[34] А в Бориловия Синодик четем: „Да бъдат проклети онези, които ругаят светата и свещена служба и цялата свещена уредба, като казват, че те са сатанинско изобретение.“[35] Третият довод на еретиците, с който те отхвърляли църковната служба, бил, че тази служба не е установена от евангелските писания, а била по-късно изнамерена и главен неин автор бил силно нападаният от тях Йоан Златоуст. Във връзка с това Козма ги упреква: „А защо хулите светите обреди, които са ни предадени от светите апостоли и богоносни отци — говоря за литургията и другите моления, които се вършат от добрите християни?“ „Казвате, че не апостолите са учредили литургията и причестяването, а Йоан Златоуст. Но от Христос до Златоуст има повече от триста години. Нима толкова години църквите са били без литургия и без причастие?“[36]

Като отхвърляли всички молитви и пеения в чест на Христос, на Богородица, на разни светии и пр., богомилите приемали, че трябва да се произнася само една единствена молитва, а именно „Отче наш“. Тази молитва те изпълнявали многократно в своите домове, тя била главната им молитва и при техните общи събрания.[37]

Като не признавали храмовете за „дом божи“ и отхвърляли вършените там молитви и литургии, богомилите съветвали настоятелно своите последователи да не ходят на църква. За това свидетелствува Евтимий Зигавин в „Паноплия догматика“. Те учат, казва той, „никой от техните да не ходи на църква, макар че ясно чуват Давид да нарежда, че бог се слави в църква“[38]. Както изглежда обаче, пред заплахата от гонения в някои случаи еретиците отивали по църквите и присъствували на литургиите, за да не бъдат заподозрени. В Беседата на Козма по този повод четем: „Но поради страх от хората и в църква ходят, и кръст и икона целуват, както ни разказват тези от тях, които се върнаха към на-

шата истинска вяра, говорейки: Всичко това вършим за хората, а не от єърце. Тайно пазим вярата си."[39]

Проповедите на богомилите срещу църквите и литургиите били за времето си твърде смели и силни, като се има пред вид особената ревност на духовенството да накара хората да посещават редовно храмовете и да се молят в тях съгласно с даваните им предписания. За православното духовенство църковната сграда с извършваните в нея литургии е била едно от най-подходящите места за насаждане у хората дух на подчинение и примирение пред бедите и насилията. Църквата, проповядвали духовниците, е „място за молитва, храм за молитва, храм божи".[40] Срещу това именно гледище се обявявали богомилите, които осмивали и храма, и молитвите в него, като казвали, че това е дяволско дело.

Както изглежда, проповедите на еретиците оказвали влияние върху техните последователи. Много хора почнали неохотно да по-

---

[33] „Те считат — пише Козма — за многоглаголствуване литургията и другите молитви, които се извършват в църквите" (КОЗМА, Беседа, с. 34, 15—16). „Отхвърлят всички други молитви, като ги наричат бръщолевения (βαττολογίας) и че били присъщи на езичниците, като глупаво пренасят споменатото в евангелията бръщолевене към моленето " — бележи Зигавин (ZIG., Narratio, с. 100, 26 сл.). В случая богомилите тълкували иносказателно един текст от Матей (6,7). За преценяването на литургиите и молениятa като „бръщолевения" говорят и ред други извори. Срв. у H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 222, бел. 3.

[34] ZIG., Narratio, с. 96,29 сл. Те се ръководели в случая от един пасаж от Исая, 65,11.

[35] Борилов Синодик, с. 46, § 49. За отрицателното отношение към църковните молитви и служби има данни и в редица други извори, споменати у H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 220 сл.

[36] КОЗМА, Беседа, с. 11,14—18.

[37] За това ще стане по-подробно дума при разглеждане на въпроса за организацията на богомилите.

[38] ZIG., Narratio, с. 107,18.

[39] КОЗМА, Беседа, с. 19,3 сл. За това притворно отношение на богомилите говори и Евтимий от Акмония. Някои от еретиците, казва той, дори строели църкви и ги зографисвали, въпреки че изпитвали люта ненавист към тях (FICKER, Phundagiagiten, с. 26, 18).

[40] Това определение за църковните сгради е дадено в едно известно богословско съчинение, преведено през IX век на български език. Срв. съответния текст у А. ГОРСКИЙ — К. НЕВОСТРУЕВ, Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, II, 2, 1859, с. 420.

сещават църквите и дори изобщо да не стъпват там. За това свидетелствува споменатият вече сборник с правила и указания от църковен характер, който е запазен на славянски език в няколко версии и който е бил в сила в България през средновековната епоха. Там се казва, че една от задачите на свещениците била да следят особено внимателно дали всички хора посещават редовно църковните служби. Ако забележели, че някой почне да не идва, трябвало да му напомнят да не прави така. Продължавал ли обаче той да отсъствува от литургия, тогава трябвало да бъде наказан с анатемосване и с лишаване от правото да бъде погребан като християнин.[41]

Заслужава да се отбележи, че отрицателното отношение към храмовете и молитвите, създадено под влиянието на богомилското учение, е намерило израз и в нашия народен фолклор. За пример може да бъде посочена една приказка за бедния воденичар, който никога не бил ходил на църква, а си палел само едно кандило в къщи, и то с вода, а не с масло.[42] Едва на стари години по настояване на своите дъщери решил да отиде в храма. Когато влязъл в църковната сграда, той видял върху гърбовете на хората, които били вътре, самари. Само върху неговия гръб нямало самар. Забелязал също така как двама дяволи в църквата дърпат кожа. Воденичарят, като видял това, се разсмял и на гърба му също се появил самар. Разтревожен от виденото, той се върнал в къщи и се опитал да запали пак кандилото с вода, но това вече не му се удало.

Смисълът на приказката е ясен. Църквата е място, където се разпореждат дяволите, и воденичарят, който отишъл там, станал също грешник. Затова и кандилото му вече престанало да гори, както преди. Убеждението, че в храмовете има дяволи, е типично богомилско и то е прокарано тук под формата на интересен и изпълнен с известен хумористичен оттенък разказ, който недвусмислено разкрива отношението на еретиците към църквите и църковните обреди.

За отрицателното отношение на богомилите към храмовете и молитвите говори и народната песен „Делба на небето". Там се споменава за „павликянската земя", където хората „не вярвали в бога", „не отивали в църква" и „не се причестявали".[43]

Отношение към кръщението, причастието и изповедта

Като отхвърляли култа към храмовете и не признавали за свята извършваната там литургия, богомилите отхвърляли заедно с това всички църковни обреди, както и някои важни символи на официалната религия. Техните нападки засягали най-напред кръщението като пръв и основен обред, за който особено много държели духовниците. Според еретиците кръщението не било никакво тайнство и не трябвало да се извършва.[44] За обосноваване на това гледище били привеждани различни аргументи. Главният аргумент, който отговарял на дуалистичните им разбирания, бил, че този обред представлявал проява на злата сила. Първият човек, който извършил водното кръщение, а именно Йоан, бил според тях слуга на Сатаната и действувал по негово нареждане. Това твърдение на богомилите е отразено най-ясно в една от анатемите на Бориловия синодик. Там се проклинат ония, които назовавали Йоан Кръстител служител на Сатаната и отхвърляли поради това водното кръщение, като се кръщавали без вода, произнасяйки само молитвата „Отче наш".[45] За убеждението им, че чрез водното

---

[41] Срв. текста на този сборник у V. JAGIČ, Sitni Gradja, Starine, VI, с. 14.

[42] Срв. Д. ПЕТКАНОВА, Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството, с. 90.

[43] Пак там, с. 91.

[44] Подобни сведения за отрицателното им отношение спрямо кръщението дава КОЗМА, Беседа, с. 30,5. Той сочи при това, че като отхвърляли този обред, те се гнусели от малките деца — обвинение, което изглежда измислено.

[45] Борилов Синодик, с. 46, 47. Богомилите обявявали още в своята космогония Йоан Кръстител за служител на Сатанаил — негов ангел, който той изпратил, за да кръсти Христос (срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 82). Те го наричали презрително „водоносец", т. е. човек, който кръщава с безполезната, намираща се под дяволско въздействие вода. Под влияние на българските богомили отрицателното отношение към Йоан Кръстител като дяволов човек било възприето и от катарите в Италия. Изрично се вижда това от един пасаж в анонимното съчинение срещу катарската ерес от началото на XIII век. „За Йоан Кръстител еретиците казват, че е бил пратен от дявола с кръстена

кръщение действувал дяволът, говори и една анатема в един от споменатите антиеретически списъци с проклятия.[46] Аргументът, че водното кръщение става по внушение на дявола, бил възприет и разпространяван и сред сродните на богомилите катари.[47] Той бил в съгласие с общата дуалистична концепция на еретиците, която ги карала да отричат всички материални страни на религията.

Друг довод, който богомилите изтъквали, за да обосноват отрицателното си отношение срещу кръщението, бил, че водата и маслото, които се употребявали за този обред, не съдържали в себе си нищо тайнствено и свето. По този повод Евтимий от Акмония съобщава: „Те се кръщават, без да вярват, но осмиват светото кръщение. . ., богохулстват нечистивците относно кръщението и казват на своите ученици: „Това е вода и масло и нито вреди, нито принася полза."[48] Пак същият писател по-нататък казва: „Безбожниците учат за светото кръщение, че няма в него нито святост, нито благодат, но е проста вода и масло и че е добре, ако изобщо не се кръщават тези, които биват обучени от нас."[49] Някои от еретиците, както може да се заключи от една анатема, стигали в отрицателното си гледище спрямо употребяването при кръщението и миропомазването благовонно масло (миро) дотам, че го означавали презрително като „масло за лампа, което мирише лошо" (τοῖς τὸ ἅγιον μύρον λέγουσι ἀποκανδήλισμα εἶναι ὥστε καὶ ἐπίζειν).[50] Като приемали водата и маслото за обикновени течности, които не съдържат нищо свято в себе си, босненските богомили (патарените) заключавали, че щом като с тях могат да се кръщават хората, то би следвало и животните, и птиците, като се потопят във водата, също да се считат за кръстени. Този свой възглед те развивали при споровете си с католиците, които от своя страна се мъчели с иронични подмятания да ги опровергаят.[51]

В острата си критика срещу кръщението богомилите прибягвали и до други аргументи. Един от тях бил, че е безполезно да се извършва този обред с децата, тъй като те са още съвсем малки и не разбират, че чрез него се въвеждат в християнската вяра. Този аргумент прозира във възгледите на византийския богослов Константин Хризомала, чиито съчинения били анатемосани от Цариградския синод през 1140 г.[52] Напълно развит го намираме у босненските патарени. Те казвали, че кръщението може да помогне,

но ако вече съществува вярата в бога. А у децата такава вяра още липсвала и затова било безполезно да ги топят във вода и да ги кръщават.[53]

Друг довод, чрез който еретиците обезсилвали значението на кръщението, бил, че свещениците, които го вършат, са греховни и недостойни и поради това и самият обред не можел да има нужния ефект. Подобно гледище застъпвали двама византийски епископи от средата на XII век — Климент и Лъв, които били обвинени в съчувствие към богомилската ерес и осъдени от Цариградския синод.[54] Те били обвинени между другото в това, че карали да се прекръстват отново някои деца, защото свещениците, които били извършили този обред над тях, били лоши хора. Това становище на двамата епископи отговаряло напълно на разбиранията на богомилите, а именно, че не бива да има разрив между думи и дела и че сама по себе си функцията на духовника не може да постигне необходимата цел, ако той като личност е неморален и греховен.

Трябва да се отбележи, че отхвърлянето на водното кръщение е било характерно не само за богомилите, но и за ученията на павликяни и масалиани. Само че съображенията им били различни. Павликяните считали, че водата като материя е проява на злото и че живата вода, която носи спасение, е самият Христос. А масалианите изтъквали, че кръщението е съвсем безполезно и не може да очисти човека от грях — това ставало само посредством светия дух. Възгледите на богомилите, както се вижда, са били повлияни

вода, за да попречи на проповедта на Христос. Така вярват и българите (hoc et Bulgari credunt)". A. DONDAINE, De haeresi, с. 311. Същото известие намираме и у MONETA, Crem., с. 227.

[46] M. P. G., t. 131, coll. 45, анат. 10.

[47] Срв. данни за това у I. DÖLLINGER, Beiträge, II, с. 5 сл.

[48] G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 289 сл.

[49] Пак там, с. 72, 27 сл.

[50] J. GOUILLARD, Synodikon, с. 313.

[51] Prilozi, Starine, I, с. 111.

[52] Срв. D. ANGELOV, Der Bogomilismus, II, с. 19.

[53] Prilozi, Starine, I, с. 130.

[54] Срв. PHOTIUS, Contra Manichaeos, M. P. G., CII, coll. 29 C (за павликяните); I. DAMASCENUS, Liber de haer., M. P. G., 94, coll. 729; Д. АНГЕЛОВ, Влияния, с. 169.

до известна степен и от едната, и от другата ерес. Те обаче съдържали в себе си нови и оригинални черти, главно в подбора на още доводи. При това е особено важно да се подчертае, че тези доводи издават наличието на известен по-трезв поглед, на здрав смисъл при разкритикуването на кръщението като един от главните църковни обреди.

Като ярки противници на кръщението богомилите избягвали да викат свещеници и да кръщават своите деца. Във връзка с това Козма им отправя укорни думи: „Че как ще се нарекат християни, когато нямат свещеници, които да ги кръщават, когато не спазват кръстния знак, когато не пеят свещеническите молитви и не почитат поповете?“[55]

Убедени, че кръщението с вода, извършвано от официалната църква, не е никакво тайнство и от него няма полза, богомилите стигали до естествения извод, че всички тези, които желаят да приемат учението им и да влязат в изградените от тях братства, трябва отново да бъдат кръщавани. За това „второ кръщение“ се загатва в техния главен апокриф „Йоаново евангелие“. Там то е наричано кръщение, което се дава от бога и което се противопоставя на кръщението, вършено от Йоан Кръстител. Йоановото кръщение не могло да осигури спасението на душите, а само божието било в състояние да направи това.[56] Богомилите твърдели, че това кръщение се извършвало чрез „светия дух“ и че най-важният момент, който трябвало да го придружава, било четенето на молитвата „Отче наш“.[57] Кръстеният по такъв начин техен последовател бил приеман в кръга на тъй нар. „вярващи“ и чрез това получавал достъп в богомилските общини.[58]

Освен срещу кръщението богомилите имали отрицателно отношение и към причастието. Те аргументирали отхвърлянето на този обред най-напред с това, че той не ставал по божие повеление, и твърдели, че виното и хлябът били обикновена храна без нищо свято в себе си. В такъв смисъл разкрива техните схващания презвитер Козма: „Какво говорят за светото причастие?“ — възмущава се той. „Причастието не се извършва по божие повеление, нито е Христово тяло, както вие говорите, а е като всяка проста храна“ („простое брашно“).[59] Гледището, че причастието е проста храна, разпространявали и малоазийските фундагиагити. „Богохулствуват безбожниците — пише Евтимий от Акмония —

за светото причастие, като казват, че е обикновен хляб и вино."[60] За това говори и никейският патриарх Герман, като призовава проклятие над този, който нарича „пресветите и животворни тайнства обикновен хляб и обикновено питие и учи да ги приемаме като обикновена храна, подлежаща на развала"[61]. За богомилското схващане за хляба при причастието като обикновен, прост хляб (ἄρτου ψιλοῦ) се споменава и в списъка от анатеми срещу еретиците.[62]

Отрицателното отношение към причастието било възприето от богомилите по традиция от по-стари ереси. Най-голяма прилика по този въпрос имат техните възгледи с възгледите на масалианите, които също твърдели, че причастието е безсмислено и че то нито вреди, нито пък принася някаква полза.[63] Като твърдели, че хлябът и виното са обикновена храна, богомилите проповядвали, че те не се превръщат при получаването им от християнина в тяло и кръв Христови, а продължават да остават само прост хляб и вино. За тях подобна „трансформация", за каквато настоявали духов-

---

[55] КОЗМА, Беседа, с. 31,10 сл.

[56] Срв. Целият текст гласи:„И пак аз,Йоан,запитах господа:Може ли човек да бъде спасен чрез кръщението Йоаново без твоето кръщение? Господ отговори: Освен ако аз не бъда кръстен някога за опрощение на греховете, никой друг не ще може да види царството небесно чрез водното кръщение"(срв. Й. ИВАНОВ, Старобългарски разкази, с. 14).

[57] ZIG., Narratio, с. 100, 28, дето се казва: „Нашето кръщение наричат „Йоаново", тъй като се извършва чрез вода, а своето наричат „Христово" и то било извършвано, както те си мислят, чрез светия дух." За четенето на „Отче наш" като основен момент при богомилското кръщение срв. Борилов Синодик, с. 46, § 47.

[58] За този обред на „второ кръщение" и заедно с това на приемане степента „вярващ" ще стане дума по-подробно, когато се разглежда въпросът за организацията на богомилите. „Второ кръщение" било практикувано и от катарите, които смятали, че чрез водното „по никой начин не може да се приеме светият дух" (срв. BONACURSUS, Manifestatio, coll. 777 D).

[59] КОЗМА, Беседа, с. 8,24 сл. 12,1 сл.; „Ами защо вие казвате, че причастието не е отредено от бога?"

[60] G. FICKER, Phundagiagiten, с. 74,23 сл., с. 13.

[61] GERMANUS, Epistula, с. 121, 16—17.

[62] M. P. G., 131, coll. 45, анат. 12.

[63] Срв. за масалианските схващания H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 228, бел. 8.

ниците, била неприемлива и необяснима. Съмнението и неверието им по този въпрос са отразени в „Паноплия догматика". „Ако някой ги запита — пише Зигавин — как така нашият отец като тяло господне се пречупва и разделя и също така как се обяснява текстът „сега се прославя син человечески" и пр. и „проля се за нас кръвта на спасителя", те казват, че не знаят."[64]

Освен чрез аргумента, че хлябът и виното са обикновена храна и не са тяло и кръв Христови, богомилите отхвърляли причастието и поради своите дуалистични разбирания, т. е. поради възгледа, че всяка материя е проява на злото начало. Те считали, че причастието, давано в храма, представлява, както цялата литургия, жертвоприношение в полза на живеещите там демони. В такъв смисъл предава техните проповеди Евтимий в „Паноплия догматика".[65]

Отрицателното отношение на богомилите към причастието било възприето и от сродните с тях катари, които развили при това нови доводи, за да обосноват гледището си. Тези доводи се градели пак на основата, че хлябът и виното са обикновена храна и нямат нищо общо с тялото и кръвта на Христос. Осмивайки православната догма по този въпрос, те отбелязвали, че ако причастието било действително кръвта и тялото Христови, то те отдавна би трябвало вече да са изядени от вярващите, дори и да е било голямо неговото тяло колкото най-високата планина.[66] По такъв начин чрез своята критика катарите засилвали елемента на трезвост и рационализъм, подхванат от богомилите при отричането на този църковен обред.

Като отхвърляли причастието като църковен обред под форма на приемане на хляб и вино, богомилите учели, че действителното „причестяване" на християните следва да се схваща алегорично в смисъл на възприемане на евангелското учение, на Христовите думи. За този техен възглед свидетелствува презвитер Козма, като казва, че те наричали „тяло" Четириевангелието, а „кръв" — Апостолските деяния.[67] Такъв възглед им приписва и патриарх Теофилакт в писмото си до цар Петър.[68] Той проличава и от укорите, които им отправя в своето предупредително послание никейският патриарх Герман.[69] За него се загатва и в „Паноплия догматика".[70] Според еретиците следователно било важно не възприемането на веществена храна и питие, за да се очисти християнинът от грехо-

вете, а възприемането на словото божие, т. е. възприемането на истинската вяра и нейното изпълнение на дело. Трябва да се отбележи, че това символично схващане на „причастието“ не е било свойствено само на богомилите. Така го схващали и павликяните и вероятно чрез тях то било възприето в богомилското учение.[71]

Като отричали причестяването чрез хляб и вино, богомилите съветвали своите последователи да не ходят на църква и да не вземат участие в този обред, на който тъй много държели духовниците. Поради заплахата от преследвания обаче имало отделни еретици, които се причестявали, макар и привидно, а след това скришом изплювали дадената им „комка“. Картинно описва поведението на такива хора Евтимий от Акмония. „Старае се — пише той — понякога такъв еретик да взема пред християните причастието притворно, а щом остане сам, плюе го на земята и го тъпче. И ако направи това, много се гордее с тази постъпка. Ако пък не успее да го скрие, а бъде узнат, той го изяжда и изпива, обаче не като свята храна, а като обикновена.“[72] За да подчертаят

---

[64] ZIG., Narratio, с. 97, 10 сл.

[65] ZIG., Narratio, с. 96, 29 сл., 97, 21 сл.

[66] Срв. A. BORST, Die Katharer, с. 217 сл. Отрицателно отношение към причастието имали и стриголниците. При това, както личи от данните на изворите, те изхождали при своята критика от рационалистически подбуди, считайки, че този обред не може да бъде обяснен от гледна точка на разума (Н. А. КАЗАКОВА — Я. С. ЛУРЬЕ, Антифеодальные еретические движения, с. 48).

[67] КОЗМА, Беседа, с. 10, 8 сл.

[68] ТЕОФИЛАКТ, Писмо, с. 10.

[69] GERMANUS, Epistula, с. 121, 31. От неговите думи излиза, че богомилите подразбирали под „хляб“ Христовото слово.

[70] ZIG., Narratio, с. 97, 6 сл. Там е казано, че богомилите подразбирали под „хляб“ (ἄρτον) молитвата „Отче наш“, а под „вино“ (ποτήριον δὲ κοινωνίας) — евангелията. От това се вижда, че в тълкуванията на еретиците по въпроса за символичното схващане на причастието имало известни нюанси.

[71] Д. АНГЕЛОВ, Влияния, с. 169.

[72] G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 28, 15. Трябва да се отбележи, че подобни прояви имали и богомилите в балканските земи. В споменатия сборник с указания за свещениците, запазен в сръбска редакция, се казва между другото, че те трябвало особено много да внимават, когато се причестяват хората, да не би някой само привидно да приеме хляба и виното и след това като еретик да ги изплюе вън от църквата (срв. съответния текст в изданието на V. JAGIĆ, Sitni gradja, Starine, VI, 149).

враждебното си отношение към причастието, някои еретици пак по думите на Евтимий от Акмония отивали да приемат хляба и виното с пълни стомаси, т. е. без да спазват определения от църквата пост и без да са гладували в деня на причестяването.

Богомилите отричали и третия важен църковен обред — изповедта. Изповедта е била едно от главните „тайнства" на църквата, чрез които тя се стараела да държи населението в покорност и да го кара да се подчинява безусловно на нарежданията ѝ. На хората било внушавано, че само чрез изповед и разкаяние за греховете си пред свещеника те ще могат да очистят душата си, да намерят облекчение за болките си на земята и да подготвят небесното си спасение. Това църковно гледище е прокарано особено ясно в Синайския требник, чието авторство се приписва на Климент Охридски.[73] Там е казано, че покаянието е единственото средство, за да се върне човек отново към бога и да намери утеха. Онзи, който умре, без да се покае, „не е християнин, понеже не вярва във възкресението, нито в света Троица". При това покаянието според автора на Требника могло да се дава само пред свещеник, както бил наредил самият бог. „Той е заповядал — казва се там — на свещениците да облекчават нашите тежести; както казва апостолът, те бдят за нашите души." С други думи, като обявявала изповедта и покаянието за крайно необходимо тайнство, без което не можело да се очаква спасение на душата, църквата твърдяла заедно с това, че единствено нейните служители могат да извършват това тайнство. А това означавало да се обвие духовенството с ореола на „светост" и да се представи в ролята си на посредник между хората и бога, без който не може да мине никой.

В противовес на това църковно гледище богомилите развивали мисълта, че опрощаването на греховете може да стане и без свещеник, в искрен разговор между самите вярващи. И тази практика те въвели в своите религиозни общини. „Еретиците — укорява ги по този повод Козма — сами себе си изповядват, макар че сами са свързани с дяволски окови. Това правят не само мъжете, но и жените, което е достойно за хула." А изповедта, вършена с намесата на духовниците, те считали за негодна и безполезна. Във връзка с това тяхно схващане е една от анатемите в Бориловия Синодик. „Проклятие — се казва там — на тези, които говорят, че бог няма да приеме онези, които са каят за своите грехове."[74]

Като се има пред вид, че богомилите не са били изобщо против изповядването и са го вършели в общините си, но са били само против покаянието, което ставало пред свещеници, ясно е, че в случая е налице тяхното отрицателно гледище спрямо това именно „тайнство".

Проповедите на богомилите против църковното покаяние (изповед) са играли за времето си безспорно важна роля. Те подкопавали доверието на населението във всемогъщата сила на духовника да „опрощава греховете" и в такъв смисъл подронвали изобщо авторитета на църквата. Подронвала се заедно с това и вярата, че е достатъчно да се кажат няколко думи за покаяние, за да се покрият със забрава извършените престъпления и да стане грешникът отново чист и светъл.[75] А да се поддържа тази вяра е било особено нужно на господствуващата класа, за да могат нейните представители под предлог, че са изпълнили тайнството „изповед", да оправдават и опрощават своите насилия и тежки прегрешения. В такъв смисъл разобличителните слова на богомилите и техните твърдения, че „бог няма да приеме каящите се заради своите грехове", засягали най-сериозно нейните интереси и поради това предизвиквали острата ѝ реакция.

Отхвърляне на култа към кръста, иконите и мощите

Като проповядвали, че не бива да се отдава почит на храмовете и на произнасяните в тях литургии, богомилите отхвърляли заедно с това почитта към кръста като един от най-главните сим-

---

[73] Срв. текста на Требника заедно с новобългарски превод у Б. АНГЕЛОВ — М. ГЕНОВ, Стара българска литература, II, с. 73—80.

[74] Борилов Синодик, с. 70, § 91.

[75] Мисълта за решаващата роля на църковното покаяние е изразена ясно в един от отговорите на папа Николай до княз Борис: „Изобщо всеки грях непременно се измива напълно чрез покаянието само когато се съпровожда с божия благодат" (отг. 16 у Д. ДЕЧЕВ, Отговорите, с. 49). Отговорът е даден във връзка със запитването на княз Борис, който бил осъдил някакво

воли на официалната вяра. На първо място те изтъквали, че той е предмет, омразен на бога, тъй като евреите били разпънали на него сина му Исус. „Като заблуждават себе си — пише по този повод Козма, — те говорят за господния кръст така: Как да му се кланяме? Понеже евреите разпънаха на него божия син, затова кръстът е най-омразен богу. Ето защо те учат своите да го ненавиждат, а не да му се кланят, като казват тъй: Ако някой би убил царския син с кръст от дърво, може ли това дърво да бъде мило на царя?“[76] За подобен аргумент на богомилите споменава и патриарх Герман: „Ако някой, казвали те, би убил твоя баща с дърво, като го покачи на него, ти би ли почитал и славел това дърво? Разбира се, че не.“[77] Интересно е да се отбележи, че подобна аргументировка била възприета и от катарите в Южна Франция. „Ако човек би обесил на някое дърво баща ти, ти би ли обичал това дърво — разбира се, не!“ — казвал френският катар Арнолд Цицерд, съден пред инквизиционното съдилище в град Памие през 1321 г.[78]

Втори довод за обосноваване на отрицателното отношение към кръста бил, че той представлява предмет, любим на дявола и на неговите демони. За този довод се загатва още в Беседата на Козма, но особено ясно е изложен той в „Паноплия догматика“. Когато богомилът Василий бил запитан, пише Зигавин, защо обладаните от дяволите тичат към кръста и ругаят, той отговорил, че „кръста най-много обичали като свое дело обитаващите го дяволи. Самите те, казва, го създали, за да погубят чрез него Христос. А често се престрували, че го хулят, и охотно бягали от него, та хората, като гледат това, да го почитат повече с убеждението, че той е враг на дявола и техен гонител.“[79]

Трети аргумент на богомилите, за който в Беседата на Козма само отчасти се споменава и който представлява, както изглежда, доразвитие на техните възгледи по този въпрос, бил, че кръстът не съдържа в себе си нищо свято и че представлява само обикновено дърво. Този аргумент изтъквали, както личи от думите на Евтимий от Акмония и малоазийските фундагиагити. „Учат нечестивците — укорява ги той, — че не подобава да се почита светият и животворен кръст, защото не бил свят“ (οὐ γάρ ἐστιν ἅγιος).[80] За този аргумент се споменава и в посочения сборник с указания за задълженията на свещениците. Еретиците, казва се там, проповядвали „да не се покланяме на кръста, защото кръстът е дър-

во“[81]. В сравнение с възгледите, че кръстът е дяволово дело и е противен на бога, които са съобразени с дуалистичния светоглед и стоят на религиозна основа, доводът, че кръстът не е свят и е само просто дърво, издава известни трезви настроения и здрав смисъл, каквито прозират например и в критиката на богомилите, че Богородица е обикновена жена,[82] че храмовете са обикновени сгради и пр.

Като отхвърляли почитта към кръста, богомилите го хулели с различни епитети: „божи враг“, „знак на апокалиптичния звяр“, „бесилка“ и т. н.[83] Обзети от неуважение и ненавист срещу него, те никога не се кръстели по време на молитва, нито пък целували кръста, ако били в църква, освен само понякога от страх пред хората.[84] А щом им се удадел случай, проявявали открито своята омраза спрямо този предмет.[85] Те го тъпчели, оплаква се по този

лице и искал да разбере дали за това трябва да се покае. Интересът на Борис към този въпрос го накарал да иска от папата специални указания за извършване на изповедите, което му било и обещано (отг. 75 у Д. ДЕЧЕВ, Отговорите, с. 103).

[76] КОЗМА, Беседа, с. 7, 1—2.

[77] Срв. едно слово на Герман за възхвала на кръста (M. P. G., 140, 632 B и 636 A).

[78] Срв. J. FOURNIER, Le régistre, II, 53.

[79] ZIG., Narratio, с. 99, 23 сл.

[80] G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 74, 10.

[81] Срв. текста в Starine, VI, с. 149.

[82] Срв. по-горе с. 178. Пак в духа на известен рационализъм, примесен с ирония, поп Богомил според данните на Ефремовата кръмчая (срв. по-горе, с. 144) заявявал: „Ако се кланяте и целувате кръста, то също трябва да се кланяте и целувате магарето, понеже Христос яздеше и на магаре.“ Подобно иронично подмятане изтъквали и евреите при споровете си с християни относно почитта към кръста (срв. за това един от въпросите на Антиох до Атанасий у И. ПОРФИРЬЕВ, Новозаветные сказания, с. 344).

[83] Срв. за тези названия КОЗМА, Беседа, с. 6, 25, 7, 1; BONACURSUS, Manifestatio, coll. 777 B; GERMANUS, Epistula, с. 120, 5.

[84] Срв. КОЗМА, Беседа, с. 32, 25; 63, 3; G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 7, 22. За това, че не се кръстели, споменава и Константин Костенечки (срв. G. DANIČIČ, Knjiga Konstantina filosofa o pravopisu, Starine, I, 1869, с. 34). За привидно целуване на кръста поради страх срв. КОЗМА, Беседа, с. 19, 3.

[85] Срв. G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 28, 9, 39, 3; КОЗМА, Беседа, с. 5, 14—15.

повод горчиво Евтимий от Акмония. А Козма съобщава, че еретиците „секат кръстовете и си правят от тях предмети“[86]. Това тяхно поведение издава посочения вече възглед, че в кръста няма нищо свято и че той е обикновено дърво, от което могат да се правят полезни сечива.

Като отхвърляли почитането на материалния кръст, богомилите твърдели, че да се почита кръстът означава в същност да се почита Христос и че истинският кръст е именно той. Този възглед е засвидетелствуван за босненските патарени и е намерил израз и в техните надгробни паметници.[87] Дали е бил споделян и от богомилите в България, не може да се каже с положителност, но вероятно той не е бил чужд и на тях.

Враждебното отношение на богомилите срещу кръста било възприето вероятно от павликянското учение. Павликяните също считали, че кръстът не бива да се почита и че действителният кръст — това е Христос. У богомилските проповедници обаче се наблюдава едно доразвиване на доводите, което върви пак в духа на известен рационализъм, на по-критично отношение. Наред с аргументите, обвити в религиозната дуалистична философия, се прокарват и аргументи, основани на здравия разум.

Няма съмнение, че проповедите на богомилите срещу кръста засягали сериозно устоите на официалната църква, според която кръстът бил един от главните символи на християнството и едно от главните средства да се внушава у хората дух на покорност и примирение. Не случайно в един от своите отговори до княз Борис папа Николай съветвал българския владетел да възприеме като ново знаме на своята държава кръстния знак. Кръстното значение, аргументирал се той, „е знамението, което носим на челата си, чрез него се отбраняваме от всички врагове и се охраняваме срещу всички нападения“. „То е знамението — пише по-нататък той, — с което винаги християнските царе в своите нужди си служат и с което царете, придържайки се в истинската вяра, често изтръгват от неприятелите си по благоволението на Христос знаменити триумфи.“[88] В името на кръста духовниците обявявали войни и походи, в него заклевали поданиците на държавата във вярност към царската власт, с него съветвали потисканите хора да се помирят със съдбата си и да понасят безропотно страданията си. Да се развенчае този символ и да се посочи неговото безсмис-

лие, както правели това богомилите, означавало да се развенчае един от важните религиозни култове на феодалната държава и нейния съюзник църквата.

Отричането на кръста било тясно свързано и с отричането на иконите. Аргументировката на богомилите във връзка с това били думите на Павел, че не бива да се покланят вярващите на „злато и на сребро, създадено от човешкото изкуство".[86] Да се почитат

ОБРАЗ 6, 7 8 9

[86] КОЗМА, Беседа, с. 5, 13.

[87] Подробни проучвания по този въпрос направи през последните години А. СОЛОВЈЕВ. Срв. преди всичко статията му „Јесу ли богомили поштовали крст?" („Гласник Земел. муз. в Сараево), 1948, с. 81—100, и „Симболика средњевековних гробних споменика у Босни и Херцеговини", Сараево, X, 1957, с. 37—52. Анализът на надгробните паметници довежда автора до заключението, че в тях се изобразява кръст под различни форми — като човек с разперени ръце, като слънце, като лоза. В случая се е касаело до символично изобразяване на Христос, който се идентифицира със слънце и с лоза или е представен на разпятието с разперени ръце. Според А. Соловјев тези вярвания, намерили материален израз в изображение по надгробните паметници на босненските богомили, представляват старо идейно наследство, дошло от манихейското учение и предадено на павликяните. Интересно е да се отбележи, че освен върху надгробните паметници в Босна и Херцеговина символични изображения на кръста се срещат и върху по-дребни предмети, употребявани от богомилите. За това говори една находка от пръстени от средновековната епоха (XI—XIV век), открити при разкопки в околностите на Охрид и пазени в тамошния музей. Срв. за тази находка В. ЛАХТОВ, Средновековен накит во средновековната збирка на народниот музеј во Охрид, Лихнида, Годишен Зборник на народниот музеј во Охрид, т. I, кн. 1, Охрид, 1957, 59—111. Върху някои от тези пръстени има изображения на човешка фигура, върху други — стилизован, подобен на човек с разперени ръце кръст, върху трети — някаква птица, която може да се тълкува като петел. Като прави аналогии с паметниците в Босна, авторът стига до заключението, че в случая се касае до символични изображения на кръста (под форма на разпънатия Христос) или до петела на св. Петър , който представлявал любим мотив за изобразяване у еретиците.

През последно време възгледите на А. Соловјев за еретическия характер на изображенията върху надгробните паметници в Босна предизвикват сериозни възражения у редица изследвачи. Срв. по-специално A. BENAC, Srednjevjecovni stécci od Slivna do Čepikuća (Anali Hist. Inst. Jugosl. Akad. Zn. i Umjet. u Dubrovniku, II, 1953, с. 76 сл.); Š. BEŠLAGIČ, Stécci u Brotnijacam, Godišnijak istoriskog društva Bosne i Hercegovine, V, 1953, с. 154—159; M. WENZEL, Bosnian and Herzegovinian tombstones — Who made them and why? (Südostforschungen, XXI, 1962, с. 107, сл. 141).

икони било равнозначно да се отдава почит на идоли и тези, които вършели подобен култ, били, както казвали те, подобни на елините-езичници (подобни суть еллином кланяющен са иконам).[90] Това е бил първият и основен техен аргумент, за който се споменава в Беседата на Козма, а така също и в „Паноплия догматика". В това съчинение четем: „Презират [еретиците] и светите икони и ги наричат идоли на езичниците, сребро и злато, дело на човешки ръце. А не знаят, че едно е идол, друго — икона и че първообразите на идолите на езичниците са без здрава основа и са лъжливи. Защото те боготворят тези, които не са богове, а дяволи, приели измамна божественост. А първообразите на нашите икони са действителни и са точно това, което се наричат. Онова са нечестивци, а това са образи на светци."[91]

Освен гледището, че не бива да се почитат идоли, богомилите изтъквали при своите проповеди срещу култа към иконите и обстоятелството, че да се покланяме на тях означава да се покланяме на дъската и багрите, от които са съставени те. На техния възглед по този въпрос се противопоставя остро Козма. „Когато се покланяме на икона — пише той, — ние не се кланяме нито на баграта, нито на дъската, а на онзи, който е изобразен в този образ."[92] Още по-подробно е обосновано възражението по този въпрос на никейския патриарх Герман. „Ние сме се научили от нашите божествени благочестиви отци — обръща се той с укорни думи към богомилите, — че почитта към иконите преминава върху първообраза, и ние ги почитаме и обичаме, като отдаваме почит не на дървото, нито на боите, но на направената от тях форма, която приема и светата форма на изписаното име. Затова нека ни отговорят дяволските отвратителни богомили, които ни упрекват, че почитаме мазилки и бои, изображения и дърво. Защо те почитат и уважават евангелието, както твърдят? Нали и то има и кожа, и дърво и мастило, и букви, написани с различни бои. Но, ще кажат, не, дървото, не кожата, не мастилото почитаме, но написаните с него божествени слова на Христос. Същото ще чуят и от нас, че ние не почитаме боите и останалата материя, но изображенията, добити от тях."[93]

Отрицателното отношение на богомилите към иконите било особено силно във Византия, където традицията, останала от иконоборческата епоха и подхранвана и от възгледите на павли-

кяните, била твърде силна. Богомилите във Византия изтъквали, че всички византийски императори са грешни и неправославни лица с изключение на иконоборците и особено Константин Копроним.[94]

Отрицанието на култа към иконите водело до това да не се изобразяват лицата на евангелистите в тези евангелия, които били написани от богомили и били предназначени за техни нужди. По-

---

Изказано е становище, че във връзка с богомилските вярвания са и срещащите се в редица страни (включително в България, Босна и Франция) кръговидни паметници с врязан в тях гръцки кръст, т.е. кръст с равни страни. Това е едно предположение, което засега не може да бъде доказано със сигурност. Знае се, че подобен род паметници предхождат хронологически появата на дуалистичните ереси, а освен това те са засвидетелствувани и в такива страни, където едва ли може да се говори за влияние на дуализма (напр. в Швеция). Възможно е обаче,както приемат някои изследвачи, независимо от своя по-стар произход и непряка връзка с дуалистичните вярвания тези кръговидни паметници да са били използувани от еретиците-дуалисти като надгробни паметници, за да се отличават по такъв начин те от погребваните ортодоксални християни (т. е. привържениците на официалната църква). Подобно предположение за употребата на такива паметници специално от френските катари през XII—XIII век изказва френският изследвач R. NELLI в статията си La croix cathare, Folklore, № 111, Automne 1963, с. 1—11; срв. и J. DUVERNOY, Des Discoïdales du Lauragais aux Angés funéraires du Comminges, Tarbes, 1963, с. 3—12, който отрича всяка връзка между тези паметници и ереста на катарите и счита, че те са били предназначени, за да маркират границата между Тулузкото графство и територията, подвластна на френския крал през XIII век (с. 9). Подобни паметници, които са били правени у нас главно през XIX век,и то предимно в Западна България, се проучват в статията на П. Петров, Кръговидни паметници в Западна България, Археология, IV, 1962, кн. 2, с. 17—25. По мнението на автора независимо от това, че те произхождат от една късна епоха, в тях се отразяват твърде стари, още предславянски схващания, свързани с култа към слънцето. За такива паметници споменава и Я. Тодоров в студията си „Паганизмът в Долна Мизия" (София, 1928). Съществува значителна литература върху кръговидните паметници и в други страни (Северна Африка, Португалия, Испания, Швеция и пр.), посочена в статията на И. Дюверноа. Въпросът за техния произход и характер е изобщо твърде сложен и неясен. Правилно ще бъде те да се разглеждат диференцирано с оглед на своята роля и предназначение за всяка отделна страна, а не да се свързват само с едиа определена идеология, респ. с учението на дуалистичните ереси.

ОБРАЗ 10, 11, 12, 13

[88] Отг. 33 (Д. ДЕЧЕВ, Отговорите, с. 61).

[89] КОЗМА, Беседа, с. 18, 25.

добно явление се наблюдава в две известни босненски евангелия от XIV век, които имат богомилски произход. Противно на православната традиция, спазвана при всички славянски ръкописи на новозаветни книги, в тях липсват образите на апостолите, като в замяна на това са дадени техни символични изображения под вид на животни.[95]

Както проповедите срещу кръста, така и проповедите срещу култа към иконите засягали сериозно устоите на православната църква и заедно с това на феодалната власт. По иконите, както се знае, са били изобразявани не само различните християнски светци, но и обявени за светци представители на господствуващата класа — царе, боляри, висши духовници и пр., на които народът трябвало да се кланя и да отдава почит. Като смъквали от иконата представата за „светост", богомилите развенчавали заедно с това и всички онези, които са били изобразявани на нея. В такъв смисъл техните възгледи били опасни и действували не само за намаляване на религиозната ревност у хората, но и за отслабване на тяхното преклонение към изтъкнати представители на църковната и светската власт. Затова борбата срещу иконоборческите тенденции и богомилите била остра. В Беседата на Козма покрай другите анатеми четем и проклятие за оня, „който не целува със страх и с любов иконите господни, на божията майка и на всички светци."[96]

Във връзка с отричането на култа към иконите богомилите отхвърляли и почитането на мощите на лица, обявени за светци. А почитта към мощите била, както се знае, едно от главните задължения на правоверния християнин. Официалната църква се стремяла чрез проповеди и различни съчинения да внуши на християните вяра в безпределната мощ на „светите мощи" на разни светии и да ги убеди, че те са извор на чудеса. На тази основна цел били подчинени главно многобройните жития, които били писани през средновековната епоха в България и в съседните страни. Така в житията за Иван Рилски, известни в няколко редакции, ние неведнъж срещаме мисълта за чудодейната сила на останките на светеца. Тази мисъл е развита и в житията на други български светци от средновековния период, като Яким Осоговски, Петка Епиватска, Гавраил Лесновски, Иларион Мъгленски и др. Тя е подчертана и в богословската литература, създадена през Симео-

ново време и предназначена да укрепва в съзнанието на хората християнско-феодалната идеология. Така в Симеоновия сборник от 1073 г., запазен в препис, е преведена за тази цел специална глава от съчинението на византийския теолог Михаил Синкел, в която се набляга твърде силно на необходимостта да се отдава почит на починалите светци.[97]

Внушенията на църквата, че мощите са извор на чудеса и че трябва да им се оказва почит, били предизвикани не само от стремежа да се внедри в умовете на хората една „религиозна истина", но и от много по-земни и реални съображения: чрез обявяването на някои мощи за „свети" се давало възможност на отделни църкви или манастири, където се намирал гробът на „светеца", да печелят добри доходи, като привличат на поклонение суеверното и невежо население. Ето защо църквата била особено заинтересувана да популяризира сред хората колкото се може повече мисълта, че е нужно да се почитат мощите.

Отрицателното отношение на богомилите спрямо култа към

---

[90] Пак там, с. 19, 23.

[91] ZIG., Narratio, с. 97, 14 сл. За това, че богомилите считали иконите за идоли, говори още патриарх Герман, а също така и солунският митрополит Симеон. Срв. H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 233, бел. 2. Проповедите на еретиците срещу иконите дават основание на митрополит Симеон да ги нарича нови иконоборци.

[92] КОЗМА, Беседа, с. 19, 24.

[93] GERMANUS, Epistula, с. 122, 25 сл. Срв. също едно негово слово в M. P. G., 140, coll. 664 B. С доводи срещу почитането на иконите, тъй като те са материя, са излизали и босненските богомили (патарени) (срв. Prilozi, Starine, I, с. 139).

[94] „Наричат православни и верни само иконоборците и особено Константин Копроним" (ZIG., Narratio, с. 99, 20).

[95] Срв. A. SOLOVJEV, Vjersko učenje, с. 17, 20, 21, 27, 34. За символично изобразяване на апостолите срв. и В. ЛАХТОВ, п. с., с. 66. Той има пред вид изображение на орел върху един от пръстените, който символизира вероятно любимия богомилски апостол Йоан, събеседника на Христос от Тайната книга. Като отричали изобразяването на икони, богомилите не били обаче изобщо против религиозната живопис. Срв. статията на Ђ. СТРИЧЕВИЋ, Мајстори минијатура Мирослављевог јеванђеља, Зборник Радова, кн. XXI, Византолошки институт, кн. 1, Београд, 1952, с. 181—200.

[96] КОЗМА, Беседа, с. 63, 4.

[97] Срв. Изборник Святославов, с. 52, 54.

мощите било обосновано с няколко довода. На първо място, както се вижда от запазените извори, еретиците считали, че не съществуват никакви светци и следователно няма и мощи на светци. „Казват нечестивците — кори ги ядно във връзка с това Евтимий от Акмония, — че няма свят човек и не бива [никой] да се назовава така. Но свят е само бог" (ἀλλὰ ἅγιός ἐστιν ὁ θεός).[98] „Еретиците — пише Козма — не искат да отдават слава на светците." За отрицателното становище на богомилите към християнските светци между другото ярко свидетелствува и един текст от „Паноплия догматика".[99]

Като отричали изобщо, че съществуват „светии", богомилите стигали до заключението, че мощите на тези светци, закопани в гробовете или съхранявани в раклите, не са нищо друго освен прости човешки кости, кости на мъртъвци (ὀστέα νεκρῶν). „Така нечестивците — провиква се горчиво Евтимий Зигавин — зоват мощите на светците."[100] Този възглед довел някои богомили (в стремежа им остро да се противопоставят на църковната теза) до едно още по-силно и безспорно съвсем трезво заключение, а именно, че телата на починалите светци по нищо не се различават от костите на безсловесните животни (μηδὲν διαφέρειν τῶν ἀλόγων ζώων τὰ τῶν ἁγίων σώματα). За това гледище на еретиците споменава византийският писател Георги Масхабер от втората половина на XIII век.[101] То съдържа в себе си, както се вижда, подчертани елементи на здрав смисъл и рационализъм , каквито се срещат у богомилите и във връзка с други техни проповеди, насочени срещу църквата и нейните догми и обреди.

Друг довод, с който богомилите обосновавали схващането си, че не бива да се отдава вяра и почит на мощите, бил в пряка връзка с дуалистичния им светоглед. Те твърдели пред своите слушатели, че в мощите на „светиите" са се заселили дяволи и че те именно вършат разни чудеса с тях, за да мамят лековерните хора. За това тяхно обяснение споменава в Беседата си презвитер Козма.[102] Още по-ясно е предадено то в „Паноплия догматика". Когато богомилът Василий бил запитан, пише Зигавин, по какъв начин останките на светите свещенослужители и блажени отци вършат чудеса, той, „като отвори нечестивата си уста, изригна злобна дума: понеже, казва той, в тях са се заселили дяволи, които са ги учели още приживе и които, като са останали в гробовете им, вършат

чудеса, за да измамят неопитните и да ги склонят да почитат нечестивците като светци“[103].

Като проповядвали срещу почитането на мощите, богомилите преминавали според думите на Козма и към открити действия срещу тях, като им се подсмивали и ги подигравали. „Бесовете — оплаква се той горчиво по този повод — се боят от мощите на божиите праведници и не смеят да се доближат до ковчезите, където лежи безценното съкровище, дадено на християните, за да се избавят от всякакви беди. Еретиците пък се гаврят с тях и се надсмиват над нас, когато ни виждат да им се кланяме и да просим от тях помощ.“[104]

Заслужава да се отбележи, че отрицателното гледище на богомилите по въпроса за мощите и разни реликви като извор на чудеса е намерило отражение и в народния фолклор. Особено характерна е приказката за една жена, която поръчала на един поклонник, тръгнал за „Божигроб“, да ѝ донесе „честно дърво“, за да лекува. Хаджията донесъл някаква обикновена пръчка, продал я на жената и тя започнала да лекува с нея хората. Докато болните вярвали, че в тая пръчка има нещо „чудодейно“, тя наистина им помагала при разни болести, но когато хаджията издал тайната, хората престанали да вярват и целебната сила пресъхнала.[105] Тук виждаме отразен богомилският възглед: чудеса не стават, но това са само измами за заблуда на лековерните хора. Спре ли тази заблуда и узнаят ли хората истината — спират и чудесата.

Наред с отрицателното отношение на богомилите към мощите

---

[98] G. FICKER, Die Phundagiagiten, c. 76, 6.

[99] ZIG., Narratio, c. 99, 16.

[100] Пак там, с. 109, 19.

[101] Срв. И. ДУЙЧЕВ, Едно пренебрегнато византийско известие за богомилите, ИИБЛ, VI, 1958, с. 247—250.

[102] КОЗМА, Беседа, с. 5, 15.

[103] ZIG., Narratio, c. 99, 31.

[104] КОЗМА, Беседа, с. 5, 16 сл. За непочтителното им отношение към реликвите и иконите дава данни и Евтимий от Акмония (срв. G. FICKER, Die Phundagiagiten, c. 82, 25—83, с бележките под линия). Вж. и H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, c. 231.

[105] Срв. Д. ПЕТКАНОВА, Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството, с. 96.

в народния фолклор са намерили израз и техните отрицателни гледища спрямо светците. За разлика от църковното схващане, което славело в тяхното лице божи угодници с най-съвършени качества, в някои народни произведения (песни и приказки) те са представени под влияние на богомилската традиция като хора жестоки и несправедливи. Така например в народната песен „Дялба на небето", която е позната в няколко варианта и в която намираме явни намеци за някогашната голяма сила на еретическото движение в България, ние виждаме да се предава в твърде лоша светлина образът на св. Илия.[106] Разгневен от това, че хората в „павликянската земя", за която се говори в тази песен, не посещавали църквите, не вярвали в бога, не почитали светците, не се причестявали, той заключил небето и в продължение на три години нито слънце греело, нито капка дъжд паднала. Въпреки това жителите на „павликянската земя" продължавали да държат на своите антицърковни позиции. Тогава раздразненият старец им пратил още по-страшни неволи (според един вариант на песента „черна сипаница") и едва тогава ги принудил да се примирят. Зъл и отмъстителен — това е образът на св. Илия, който мори от глад и болести противниците си.

Според църковното гледище, прокарвано и в проповеди, и в писания, светците са образец на справедливост и пример за това им дава самият Христос. В противовес на това в народния фолклор си пробива път, макар и спорадично, убеждението, че и от тях не може да се очаква никаква правда, че те са пристрастни и лоши. Интересна е в това отношение една приказка за селянина, който тръгнал да си търси кум. Най-напред срещнал Христос (според друг вариант сам господ), който го запитал дали не иска той да му бъде кум. „Не те искам тебе — рекъл селянинът. — Ти си Христос, син божи, сам господ, ама не те искам, защото не си прав. На едни даваш голямо богатство, а други оставяш да умират от глад, ти не си прав. Та затова не те искам, аз искам прав човек."[107] След това селянинът срещнал св. Петър и също отказал да го вземе за кум: „И тебе не те искам, защото ти си св. Петър, ти държиш ключовете на рая, ама едни пущаш да влизат, а други не пущаш, та и ти не си прав човек." Накрая селянинът срещнал архангел Михаил и се съгласил той да му кумува, защото „не гледал никому хатър".[108]

Отричане на «възкресението на мъртвите», на чудесата и празниците

Като отричали вярата в мощи и реликви и нападали светците, богомилите отхвърляли и едно от основните твърдения на църквата, свързано с представата за най-голямо „чудо", а именно твърдението, че предстои възкресение на мъртвите, които ще се вдигнат от гробовете си. Според еретиците това никога нямало да стане. Те приемали наистина, че ще дойде второ пришествие и страшен съд, но тогава нямало да възкръснат телата на хората, а щели да бъдат съдени само душите им, т. е. тяхната божествена, безтелесна същност, дошла от самия бог. Душите на праведните щели да бъдат изпратени в божието царство, а душите на грешниците — в огнената геена. Телата обаче нямало да възкръснат и щели да си останат завинаги в земята, където са закопани. Най-ясно е разкрито това богомилско схващане в „Паноплия догматика". „[Еретиците] твърдят — съобщава Евтимий Зигавин, — че онези от тях, които са такива [става дума за съвършените богомили — б. н.], не умират, но се променят като насън, като събличат тази глинена и телесна обвивка и обличат нетленната и божествена дреха на Христос. Получили неговата плът и неговия образ и съпроводени от ангели и апостоли, те отиват в царството на отца, а тялото, което са свалили от себе си, се разпада на прах и пепел, за да не възкръсне никога" (τὸ δ'ἀποδυθὲν τούτων σῶμα εἰς τέφραν καὶ κόνιν διαλύεσθαι, μηκέτι μηδαμῶς ἀνιστάμενον).[109]

---

[106] Срв. тази песен в СНУНК, кн. 3, с. 91. Анализ у Д. ПЕТКАНОВА, Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството, с. 91.

[107] Д. ПЕТКАНОВА, п. с., с. 92. В друг вариант на приказката сиромахът се изказва още по-остро: „Господ си, а бягай, бягай от мене, ти си хатърджия. . ., на едни лоши хора си им дал пари с купове, а на други, хем харни люде, си ги оставил сиромаси да търпят за една кора хляб."

[108] Почитта към архангел Михаил е характерна за богомилите, тъй като те считали, че той е главният борец срещу Сатанаил. Те дори отождествявали, както вече се отбеляза, архангел Михаил със самия божи син Исус Христос.

Проповедите на богомилите, че няма възкресение на мъртвите, съставлявали важна част от тяхното учение още през X век. За това може да се заключи от един текст в службата за Иван Рилски, съставена вероятно наскоро след неговата смърт. Там четем подканата към „Христовото избрано стадо" да отиде в Рилската планина, където лежало тялото на светеца, и да му отдаде почит, за да се посрамят еретическите мъдрувания на тия, които не вярват във възкресението" (еретическаа мѫдрованіа не вѣрѫщихъ въскресенію).[110] Макар и да не е посочено изрично, няма съмнение, че в случая се касае до богомилите. По-нататък в същия пасаж се славят чудесата, вършени от мощите на Иван Рилски, които оздравявали болни, слепи и слаби. Целта на тази възхвала е била пак да се изобличи неверието на „еретиците", които се присмивали на мощите на светците и считали, че те не са нищо друго освен обикновени кости, които не могат да вършат никакви чудеса.

За отрицателното отношение на богомилите спрямо възкресението се съдържат данни и у Евтимий от Акмония. Както личи от разказа на византийския монах, възгледът , че няма възкресение на мъртвите (ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἐστιν),[111] бил особено силно разпространен сред малоазийските фундагиагити и с него започвали те своята агитация за привличане на привърженици. Този свой възглед те обосновавали с цитати от писанията на Павел. В разгорещен спор с един еретик, който го предизвикал, самият Евтимий се постарал да си послужи с много цитати от Павел и от други автори, за да докаже, че църковното гледище за възкресението е право. Той не успял обаче, както личи от неговите думи, да накара противника си да сложи оръжието. Само привидно еретикът се съгласявал с него, но вътрешно си останал със същите убеждения.[112]

Проповедите на богомилите срещу „възкресението" на мъртвите са оригинална и заедно с това твърде силна антицърковна страна в тяхното учение. Митът за бъдещото възкресение е бил, както се знае, в продължение на векове едно от основните вярвания на християнската религия. Той залегнал в символа на вярата на християнската църква и духовенството с голяма упоритост и последователност се стараело да убеди в него всички хора. Голяма пропаганда да се вярва във „възкресението" била правена и у нас след покръстването. За това свидетелствува например едно слово

на Климент Охридски, в което се слави чудодейното оживяване на Лазар. В мита за „възкресението“ на мъртвите са се съдържали в най-голяма степен елементи на „чудо“ и на „свръхестественост“, каквито са били особено нужни на християнската църква и без които нейната идеология изобщо не можела да съществува. В такъв смисъл самият факт, че чрез своите критики, макар и обвити в религиозно було, богомилите отхвърляли църковното гледище за „възкресението“ на телата, бил достатъчен, за да се създаде благоприятна почва за критически разсъждения и за по-трезва преоценка на това голямо, важно „чудо“, проповядвано упорито от представителите на църквата.

Заслужава да се отбележи, че още преди появата на богомилството сред отделни, по-критически мислещи хора съществували съмнения във връзка с проповедите на духовенството за „възкресението“. Особено смущаваща била мисълта как ще може тялото, което гние в земята, отново да се възстанови. За тези съмнения свидетелствуват няколко текста в споменатия апокриф от въпроси на княз Антиох и отговори на Атанасий Александрийски.[113] За тези съмнения свидетелствуват и отделни текстове в посланието на византийския богослов Михаил Глика. Там между другото се пита какво ще бъде тялото след възкресението и дали изобщо телата на мъжете и жените ще възкръснат.[114] След появата и разпространението на богомилството в България и други балкански страни съмненията в църковната теза за „възкресението“ се усилили още повече. За хора, които не вярвали във възкресението, се споменава в известния сборник на поп Драгол, в който намираме и други положения, издаващи влиянието на богомилските възгледи.[115]

---

[109] ZIG., Narratio, c. 100, 15.

[110] Текстът на тая служба е издаден от Й. ИВАНОВ, Български старини, с. 347—358. За ранния произход на службата свидетелствува обстоятелството, че в нея българите са наречени „новоосветени люде“, т. е. неотдавна възприели християнската религия.

[111] G. FICKER, Die Phundagiagiten, c. 7, 2.

[112] Пак там, с. 21, 15.

[113] Срв. И. ПОРФИРЬЕВ, Новозаветные сказания, с. 329, 378.

[114] Срв. съответния текст на това послание според ръкописа му от 1603 г. в Московския държавен музей, т. II, XXII, 219, л. 33.

[115] Издадена от VL. KAČANOVSKI, Nekoliko spomenika za srbsku i

Отричането на възкресението, проповядвано от богомилите, било възприето и от сродните с тях италиански катари. За това свидетелствува изрично Бонакурзус от Милано. „Не вярват — пише той — във възкресението на плътта, нито пък в това, че Христос бил слязъл в ада."[116] И тук, както и при други случаи, въздействието на богомилското учение върху западните дуалисти е несъмнено.

Във връзка с отричането на „възкресението" като велико божие чудо и с отричането на вярата, че мощите вършат чудеса, богомилите достигали в своите проповеди до извода, че и чудесата, приписвани на Христос в евангелията, не са били станали в действителност и са само една измислица. Върху това тяхно схващане се спира с негодувание презвитер Козма в своята Беседа. „Та как да не са врагове на бога и на хората, когато не вярват в господните чудеса — възмущава се той. — Те наричат дявола творец, а не признават Христос да е вършил чудеса. Като слушат евангелистите велегласно да проповядват за господните чудеса, изопачават тяхната проповед за своя погибел. Те казват: Христос нито сляп е излекувал, нито хром е изцерил, нито мъртвец е възкресил. Това били само приказки и басни, защото, казват, за лекуването на сакати евангелистите по погрешка говорят. Те не вярват, че в пустинята народът бил нахранен с пет хляба. Те казват: това не са били хлябове, а евангелията на четиримата евангелисти и петият [хляб] — Апостолските деяния. И изобщо — да речем — всичко изопачиха за своя погибел."[117]

Както се вижда от тези обвинения на Козма, еретиците развивали съвсем определено и точно своето гледище за „чудесата" на Христос. Те ги обяснявали в алегоричен смисъл и не вярвали, че такива „чудеса" са се случили в действителност. За тях това било, както го предава българският писател, „само приказки и басни". Ясно е, че подобно гледище разклащало позициите на официалната православна църква, за която, както вече се каза, елементите на „чудо" и на „свръхестественост" били особено важни и необходими, за да може чрез тях да държи в заблуда хората. Твърдението, че съществуват „чудеса", било необходима предпоставка, за да се крепят устоите на цялата християнска идеология и чрез това — да се крепят устоите изобщо на феодалната класа и държава. Всяка критика срещу това твърдение подкопавала

следователно здравината и на църковната, и на светската власт и давала възможност на хората да погледнат по-трезво върху света и обществото, да осъзнаят по-правилно положението си. В такъв смисъл проповедите на богомилите срещу мита за „чудесата“ на Христос, макар и да не са стояли на напълно рационалистични позиции и да са били обвити и самите те в религиозно було, са играели за времето си важна и положителна роля.

Богомилите не почитали и празниците. А според официалната православна църква спазването на празниците е било едно от най-главните задължения за християнина. На тези празници трябвало да се чествува паметта на различни светци, на Богородица, на Христос, на Йоан Кръстител и на други лица от „свещената история“. Точното съблюдаване на празника имало за цел да укрепява в съзнанието на хората вярата в християнските догми и в дейността и чудесата на нейните различни по-големи или по-малки представители. И една от задачите на младата българска църква е била да определи още през първите години след покръстването какъв трябва да бъде „празничният календар“ и как да се спазва. Този въпрос интересувал лично княз Борис, както личи от неговото запитване до папа Николай. В своя отговор папата, след като изброява празничните дни, прибавя следните напътствия: „Разбира се, трябва да се знае, че в празнични дни християнинът затова трябва да се въздържа от светски работи, за да може по-свободно да отива на църква, да присъствува на псалми, химни и духовни песни, да се отдава на молитва, да поднася приношения, да се приобщава към паметта на светците, да се въздига до тяхно подражание, да насочва вниманието си към божествени беседи и да раздава милостиня на нуждаещите се.“[118]

---

bugarsku povjest, Starine, XII, Загреб, 1880, с. 230—259. Опис на сборника от П. СРЕЋКОВИЋ, Зборник попа Драгоља, Споменик СКА, V, Београд, 1890, с. 1—20; срв. и А. СОЛОВЈЕВ, Svedočanstva, с. 24 сл.

[116] BONACURSUS, Manifestatio, coll. 777 B; срв. и REINER, Summa, с. 64. Заслужава да се отбележи, че отричането на възкресението било свойствено и на московските и новгородските еретици от XV—XVI в. Срв. Н. А. КАЗАКОВА — Я. С. ЛУРЬЕ, Антифеодальные еретические движения, с. 159.

[117] КОЗМА, Беседа, с. 32, 10—19.

[118] Отг. 11 (у Д. ДЕЧЕВ, Отговорите, с. 43).

Голямото внимание, което обръщало духовенството на празниците, се подчертава в редица беседи и слова, съставени от изтъкнати български църковни писатели през IX—X век,като епископ Константин, Климент Охридски и Йоан Екзарх. Честването на празника за тях давало повод да се разясняват различни въпроси из областта на християнската догматика и етика, за да може новата религия по-здраво да укрепне в съзнанието на хората, да се превърне в неделима съставка от ежедневното им поведение и бит.

Противно на стремежа на църквата да внуши безпределно уважение към празниците богомилите още през първите години след създаване на ученията си започнали дейна агитация срещу тях. Както личи от един текст в Беседата на Козма, те не признавали нито един църковен празник, включително и неделята, която считали за ден, подобен на всички други. Затова те работели и в неделя. „Кой ви научи — кори ги българският духовник — в неделя, деня на Христовото възкресение, да постите, да не се молите и да работите. Вие казвате — това хората са наредили, а не е писано в евангелието. Защо не почитате всички господни празници и паметта на светите мъченици и отци?“[119] От думите на Козма се вижда, че главният довод за отрицателното отношение на еретиците спрямо празниците бил този, че за тях не ставало дума в евангелията, а били определени „от хората“, т. е. били обявени като задължителни официални дни не по нареждане на Христос и апостолите, а чрез решения на отделни лица или църковни събори. Друг довод за отричането на празниците, който Козма не споменава, бил този, че богомилите отричали изобщо правото на когото и да е да се нарича „свят“ (ἅγιος). А щом никой не бил „свят“, то значело да се отрече валидността на цяла редица църковни празници, посветени на имената на многобройните християнски светци, като Димитър, Георги, Никола и т. н., с други думи, да се срине целият църковен календар, за който тъй здраво държало. духовенството в своите писания и проповеди.

Заслужава да се отбележи, че отрицателното отношение към празниците било свойствено и на предишни еретически учения. То се среща по-специално у павликяните, които по думите на един арменски автор не признавали нито един празник и считали неделята като ден, еднакъв с всички.[120] Враждебна позиция спрямо

празниците заели и сродните с богомилите катари и албигойци във Франция и Италия.

Проповедите на богомилите през X—XI век срещу празниците отговаряли в голяма степен на все още неизживените езически настроения на отделни хора, които били свикнали да си празнуват съобразно със старата вяра, но не в тези дни и не по тези поводи, които отреждала църквата. Особено необичайно за езически мислещия човек било въвеждането на „неделята" като типичен християнски празник, нямащ нищо общо с езическите култове. С течение на времето настъпило постепенно смешение между старите езически празници и новите християнски и малко по малко църковният календар бил възприет като нещо нормално и приемливо. И все пак проповедите на богомилите, които те разпространявали в продължение на векове сред народа, не останали без отражение. В нашия народен фолклор са запазени следи, които говорят за създаденото в резултат на богомилските възгледи пренебрежително отношение към „неделята", и убеждението, че тя е ден, както всички други. Особено внимание в това отношение заслужава една българска апокрифна приказка, в която става дума за една трудолюбива и праведна вдовица. Тази вдовица работела и в неделя, но била укорена от един монах, че не спазва църковните заповеди и че не бива да прави това. Тя го послушала, престанала да работи в неделя, а започнала да се занимава с клюки и да загубва по такъв начин своята морална чистота. Убедил се, че съветите му довели до зло, калугерът отново се явил пред нея и ѝ поръчал пак да си работи и в неделя. „Прави, дъще, както си правила и преди — казал ѝ той, — мене недей слуша."[121] Смисълът на приказката е ясен: в нея се отразява богомилското схващане, че е безосновно да се почита неделята и че по-добре е да се трудим в този ден, отколкото да се занимаваме с празни дела, които погубват душата на човека и го тикат към грях.

След всичко казано дотук във връзка с критиката на богоми-

---

[119] КОЗМА, Беседа, с. 33, 8—12.

[120] Вж. у H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 222.

[121] За тази приказка споменават Д. МАРИНОВ, Народна вяра, с. 238, и Д. ПЕТКАНОВА, Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството, с. 97.

лите срещу духовенството и църковните обреди могат да се направят следните заключения:

1. Един анализ на възгледите на богомилите, тъй както ни са предадени те в Беседата на презвитер Козма и в други извори, свидетелствува, че в тях се забелязва своеобразна двойственост и противоречивост. В тях намираме съчетани елементи на суеверие и силна религиозност с доводи, основани на здравия разум и на трезво отношение към нещата. От една страна, богомилите суеверно изтъквали непрестанно ролята на дявола и на злите демони, за да обяснят отрицателните си позиции спрямо църквата и нейните обреди, а, от друга — те си служели с трезви, разумни обяснения. Говорейки за кръщението например, те казвали, че Йоан Кръстител бил слуга на Сатаната и че кръщението се намирало под въздействието на злата сила, а същевременно с това проповядвали, че то представлява ОБИКНОВЕНА ВОДА И МАСЛО, в които няма нищо свято. По отношение на кръста изтъквали, че той е инструмент на демоните и им е особено любим, а, от друга страна, учели, че той е обикновено дърво, или се аргументирали с логичния извод, че е невъзможно синът да почита такъв предмет, с който е убит баща му. За причастието казвали, че било жертвоприношение в полза на демоните, а едновременно с това обосновавали възгледа, че то не е нищо друго освен ОБИКНОВЕН ХЛЯБ И ВИНО и че приемането на тия храни не ги превръща в тяло и кръв на Христос. За храмовете проповядвали, че представляват жилища на Сатаната и неговите демони, а същевременно говорели, че това са „прости сгради", т. е. обикновени постройки. За чудесата казвали, че ги върши дяволът, а наред с това изтъквали, че сведенията за чудодейната и лечебна сила на Христос, съдържащи се в евангелията, са само „приказки и басни". За „възкресението" проповядвали, че ще стане с душата на хората след второто пришествие, но заедно с това учели, че тялото си остава в земята и се превръща в прах. За мощите на „светците" казвали, че в тях стоят дяволи, за да вършат чудеса и да мамят лековерните хора, а едновременно с това разпространявали мисълта, че това са обикновени кости на мъртъвци, подобни на костите на умрели животни.

Тази смесица от наивни обяснения и разумни доводи, която се наблюдава в критиката на богомилите срещу църквата и ней-

ните обреди, показва, че в тяхното учение е бил правен един, макар и още непълен опит да се скъса с господствуващия средновековен светоглед и да се излезе срещу сковаващите положения на религията с по-здрави, рационалистически доводи и разсъждения. Естествено на богомилите това не се удало напълно. И те подобно на своите противници са били в плен на религиозните представи, които са господствували през тази епоха и са определяли начина на мисленето на хората. Но все пак във възгледите им прозира в много случаи здрав разум, налице са логични и трезви аргументи, които разобличават църковните догми. Наличието на този здрав разум и на тези логични аргументи говори за тясната свързаност на богомилството с обикновените хора от народа, които, колкото и да са били заблуждавани от проповедите на духовенството, не са могли да не погледнат с недоверие и критичност към някои неща и да не изкажат своите съмнения. Не всички хора са могли да бъдат убедени, че стават „чудеса", за каквито непрестанно говорела църквата, и в такъв смисъл разобличителните слова на богомилите са намирали добра почва за разпространение и възприемане.

2. Една от главните цели на богомилите в тяхната критика е била да се посочи, че духовенството е излишно съсловие и че неговите представители нямат правото да се считат за единствени и необходими посредници между бога и човека. В противовес на църковното учение, че над свещенослужителя се излива „божията благодат", която му дава право да се разпорежда с душите на хората, да опрощава грехове, да налага наказания, да върши различни служби и пр., богомилите са твърдели, че свещениците са обикновени хора, и то често пъти пълни с грехове и пороци, което ги прави съвсем негодни да изпълняват определените им задължения. В разрез с църковното схващане, че дори и да няма съответствие между думите и делата на свещенослужителите, важна е и решаваща тяхната функция, богомилите изтъквали, че несъответствието между думи и дела е недопустимо и че ако такова несъответствие съществува, това опорочава цялата дейност на свещенослужителя, като я прави безплодна и безпредметна. Това тяхно гледище отговаряло главно на настроенията на онези хора, които се възмущавали от недостойния живот на редица представители на клира и не могли да се помирят с мисълта, че на такива лица е поверено да се грижат за спасението на душите им.

3. Критиката на богомилите засягала не само теоретично-идейните основи на официалната църква, но и преките материални интереси на духовенството. Със своите проповеди срещу сребролюбието и пороците на свещенослужителите и преди всичко на висшия клир (митрополити и епископи) еретиците отричали тяхното право да притежават богатства и земни блага и по такъв начин подкопавали из основа техните позиции като едри земевладелци. И в този случай възгледите на богомилите съвпадали с настроенията на хората от народа и особено с настроенията и стремежите на зависимото селячество.

Пряк удар срещу материалните интереси на духовенството представлявали проповедите на богомилите срещу различните обреди (кръщение, причастие, изповед, брак и др.), срещу култа към мощи, икони, кръст и пр. Както е известно, от тези обреди и култове свещенослужителите и монасите извличали добри печалби. Те били средство за непрестанни приходи и всеки опит да бъдат те отречени и отменени означавал да се прекъсне един от главните източници за материалното благоплучие на клира. Отричането на обредите означавало същевременно да се облекчи материалното положение на широките народни слоеве, за които сложният и изпълнен с много ритуали религиозен култ изисквал немалко средства. Кръщения, бракове, молебени, погребения — всичко това било свързано с изразходване на пари и представлявало тежест за мнозина. Затова проповедите на богомилите, които се свеждали на практика до извода, че е нужно да се създаде една „евтина църква", отговаряли на стремежите и желанията на голям брой хора и преди всичко на по-бедните и малоимотни слоеве в селото и града.

4. Нападките на богомилите срещу духовенството, срещу обредите и ритуалите, срещу храмовете, кръста, иконите и пр. имали по начало целта да разобличат само официалния църковен институт, но не и да отрекат християнската религия, в чието име и в чиято защита еретиците твърдели, че проповядват и критикуват. На практика обаче със своята борба, която развенчавала цялата църковна йерархия и най-главните църковни обреди и догми, богомилите развенчавали в голяма степен и самата религия, като създавали убеждението с острите си и често пъти твърде находчиви доводи, че в нея се съдържат много неверни и наивни не-

ща. Да се отрече вярата в Христос като „богочовек", да се отрече светостта на Богородицата, да се хвърли сянка от съмнение върху „възкресението", върху единосъщието на Троицата, върху силата на мощите и т. н. означавало да се критикуват и обезсилят не само позициите на православната църква, но да се породят скептични настроения към валидността на самата християнска вяра и нейните основни положения. В такъв смисъл богомилското учение носело със себе си по силата на обективните последици, макар и без да се стреми само към това, и значителна ядка от „антирелигиозен заряд".

Социално-битови и етични възгледи на богомилите

Отношение спрямо властта и държавата

Богомилите проповядвали не само срещу църковния институт и духовенството, но и срещу представителите на светската власт и държава. Тяхното учение било израз на недоволството на населението от феодалната експлоатация, то отразявало ненавистта срещу господствуващата класа в лицето на царя и болярите и срещу държавния апарат, който обслужвал нейните интереси.

За отрицателното отношение на богомилите спрямо властта и нейните органи свидетелствува споменатият вече пасаж в Беседата на презвитер Козма: „Еретиците — казва той — хулят богатите, учат своите да не се подчиняват на господарите си. Ненавиждат царя, ругаят старейшините. Мислят, че са омразни на бога, които работят на царя, и заповядват на всеки роб да не работи на своя господар."[1]

От приведените думи на Козма личи ясно селският и антифеодален характер на богомилското учение. Прави впечатление

[1] КОЗМА, Беседа, с. 35, 9 сл.

обстоятелството, че като нападали царя и останалите властници, богомилите карали своите последователи да не им работят и да не се подчиняват на наредбите им. В това се изразявал протестът против тежките ангарии и повинности, които представлявали през X век най-главното задължение на селското население в България и му били особено ненавистни.

За отрицателното отношение на богомилите към феодалната власт и нейните представители се съдържат данни и в извори от по-късно време (XII—XIII век). Обосновка за техните враждебни позиции бил дуалистичният им светоглед, т. е. убеждението им, че видимият свят и всичко съществуващо върху него е създание на Сатаната. Особено характерен в това отношение е един пасаж от „Паноплия догматика", в който става дума за тълкуванията на еретиците на разказа в Матеевото евангелие за изкушението на Исус от дявола. „Висока планина — казва Зигавин — те наричат второто небе, на което Христос е бил заведен от дявола и видял всички царства на света. Те казват, че дяволът не би се изкачил на него, ако не го считал за собствено творение. Нито пък би казал [на Исус], че му са предадени всички царства, ако не му е била отстъпена властта над тях, понеже са били сътворени от него, както обяснихме при баснословния разказ на тия измамници."[2] Изводите от тези тълкувания на богомилите са ясни: според тях всички земни царства били творения на злата сила и следователно всички властници (царе, боляри, висши духовници и пр.) били негови слуги. Този възглед на богомилите проличава и от споменатия вече пасаж в „Паноплия догматика", където се казва: „Те отхвърлят свещенослужителите и общо всички църковни отци като идолопоклонници. . . и всички благочестиви императори смятат, че трябва да се отхвърлят от християнския клир, а казват, че са благочестиви и правоверни само иконоборците и най-вече Константин Копроним."[3]

Враждебното отношение на богомилите срещу властта, обосновавано чрез техния дуалистичен поглед върху света, прозира ясно и в писанията на изтъкнатия техен проповедник Константин Хризомала (от първата половина на XII век). Хризомала нападал и отричал всяка власт (ἀρχῆς ἁπάσης) и твърдял, че онзи, който почита и уважава какъвто и да е управник и господар (ὑπαφθόῒ ποτὲ ἄρχοντι), служи на Сатаната. Твърдението, че чрез послушанието

към властниците се отдава почит на дявола, напомня думите на богомилите, отбелязани у Козма, че те наричали „омразни на бога ония, които работят на царя“. И в двата случая обяснението е на дуалистична основа, а именно: земната власт е създадена от злото и никой не бива да ѝ се подчинява.

Като изразители на антифеодалните настроения на селското население богомилите твърдели при това, че под властта на дявола са не само държавите и техните властници, но и самата земя, която съставлява територията им. За този техен възглед свидетелствува един твърде популярен средновековен апокриф, в който се говори за живота на Адам и Ева след прогонването им от рая.[4] Този апокриф дошъл от Византия и намерил голямо разпространение в средновековна България, а също и в руските земи. В него между другите подробности, които се отклоняват от каноничния текст в Библията, четем, че когато Адам бил прогонен от рая и дошъл на земята, той започнал да я обработва, но дошъл дяволът и започнал да му пречи и да го кара да му даде запис, че ще стане негов човек. Разказвачът е предал този момент живо и образно: „И тъй — казва се в апокрифа — Адам улови воловете и почна да оре, за да си изкара прехраната. Тогава дяволът дойде и застана [пред воловете] и не даде на Адам да обработва земята, като му рече: „Моя е земята, а божи са небесата и раят. Ако искаш да си мой, работи земята, ако ли пък искаш да си на бога, върви в рая.“ Адам каза: „Небесата, земята и раят и всичката вселена са на бога.“ Дяволът пък му рече: „Не ти давам да ореш земята, ако не ми дадеш запис, че си мой.“ Адам тогава отговори: „Който е господар на земята, негов ще бъда аз и моята челяд.“ И каза дяволът: „Дай ми сега своя запис.“ Адам написа: „Който е господар на земята, негов ще бъда аз и моята челяд.“[5]

---

[2] ZIG., Narratio, с. 105,15.

[3] Пак там, с. 99, 18 сл.

[4] Срв. за този апокриф, който се явява в различни версии и в който има и вмъквания от славянския преводач И. ПОРФИРЬЕВ, Ветхозаветные сказания, с. 91 сл., с. 211 сл.; Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 207—227.

[5] Срв. Й. ИВАНОВ, п. с., с. 223 сл. Във връзка с този апокриф е създадена и една по-късна българска приказка от Панагюрище, предадена у Й. ИВАНОВ, п. с., с. 338. Срв. и Д. ПЕТКАНОВА, Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството, с. 85.

Твърдението, че над земята се разпорежда дяволът и че от него зависи да позволи или да не позволи тя да се владее и обработва, може да се обясни със съществуващите феодални отношения в България и с обстоятелството, че главното средство за производство, земята, се намирало под властта на царя, боляpите и висшите духовници. Под образа на Адам се крие отруденият селяк, предоставен на милостта на феодалния си господар и принуден да му се подчини, за да може да обработва своя имот и да се изхрани от него. Апокрифът за Адам и Ева отразява ненавистта на потиснатите хора, за които земята била единственото благо и извор за живот, но които не могли да разполагат свободно с нея поради ограниченията, налагани от господствуващото феодално право.

Под влияние на богомилските проповеди, че царе, боляри, висши духовници са служители на Сатаната, особено популярни в средновековна България започнали да стават тези апокрифи, в които се предвиждало след второто пришествие най-тежка участ за представителите на светската власт и на църквата. Такъв е бил например известният апокрифен Йоанов апокалипсис, който възникнал на византийска почва вероятно през V—VI век и който в български превод бил твърде разпространен в нашите земи през XII—XIII век. В него се разяснява подробно каква ще бъде съдбата на хората след второто пришествие на Христос и между другото се казва, че в деня на страшния съд „царете и патриарсите ще загинат като добитък и ще се разплачат като младенци и ще бъдат хвърлени в пъкъла в кладенци със седем отвора".[6] Социалната насоченост на това предсказание е ясна. Тежка съдба е определена за властниците — царе, патриарси и епископи — и в твърде разпространения през средновековието апокриф „Ходене на Богородица по мъките".[7] Там те са поставени да горят вечно в една огнена река. Социални мотиви с подобно съдържание изпъстрят и друг популярен средновековен апокриф, разпространен в България, а именно „Откровение Аврамово". Там се говори, че ще бъдат предадени на огън онези, които клеветят и предават бедните на велможите (wклеветающи богые къ велможемь и предающе ихъ).[8] В друг вариант на същия апокриф се отбелязва, че ще бъдат наказани с бой и после предадени на огън онези, които грабят и проливат кръв. По суров начин са наказани властниците

и насилниците и в друг популярен средновековен апокриф, а именно „Енох", от който богомилите са възприели, както вече се каза, редица образи при оформяне на своята космогония и есхатология.

Представата, че на оня свят ще бъдат наказани земните властници в ада, оказвала влияние и върху по-късното народно творчество, в което се чувствуват богомилски влияния. Любопитен разказ на тази тема се съдържа в споменатия вече сборник на поп Пунчо от XVIII век.[9] В него водят разговор един стар калугер и дяволът, който бил дошъл да събира „безценни камъни" сред хората и да ги носи на своя господар за вечна мъка. Когато калугерът го запитал какво разбира той под „безценни камъни", дяволът отговорил, че това са всички патриарси и владици, и господари, и князе. Социалният смисъл на тази малка приказка е ясен. За властниците било определено място в пъкъла и дяволът идвал, за да ги отнесе там.

Отрицателното отношение спрямо властниците начело с царя, създадено под влияние на настроенията на потисканото население и подсилено от дуалистично-есхатологичните възгледи на богомилите, се е сблъсквало обаче през средновековната епоха и с подруги тенденции, които се развивали сред експлоатираните хора и които намират израз пак в апокрифната книжнина. Това са тенденциите да се надценява ролята на владетеля и да се счита, че той е решаващ фактор за осигуряване добруването на поданиците си, респ. за предизвикване на беди и нещастия. Особено харак-

---

[6] Срв. за този апокриф и неговото разпространение в славянските народи В. МОЧУЛЬСКИЙ, Следы народной библии, с. 173 сл. Съответният текст е на с. 188. Вж. и Д. АНГЕЛОВ, Апокрифната книжнина, с. 504. Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 141.

[7] Срв. Н. Г. ГУДЗИЙ, История древной русской литературы, Москва, 1966, с. 46 сл.; П. ДИНЕКОВ, Стара българска литература, I, с. 134 сл.; ЦВ. РОМАНСКА, Апокрифите за Богородица и българската народна песен, СбБАН, XXXIV,1940, с. 1—208; Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 145 сл.

[8] Срв. Е. ГЕОРГИЕВ. Литература, с. 101. Апокрифът е запазен в няколко преписа , от които особен интерес предизвиква преписът в Тиквешкия сборник, издаден от И. НАЧОВ, Сборник за народни умотворения, кн. VIII, с. 411—413.

[9] Срв. текста на този разказ у Б. ЦОНЕВ, Опис на славяиските ръкописи в Софийската народна библиотека, II, София, 1923, с. 298—299.

терни за това надценяване на царя са тъй нар. „гадателни книги". Това са група средновековни апокрифи, които са били твърде много разпространени в нашите земи по времето, когато са проповядвали там и богомилите. В тях се обръща голямо внимание на „царя", чиято съдба и действия са предмет на чести предвиждания. Срещаме постоянно предсказания от подобен род: „царят ще погуби противниците си", „между царете ще има мир и любов", „за всички обилие и здраве, а за царя ще има гибел и болести", „царе ще бъдат развенчани" и пр. Може да се каже, че предричания от подобен род не са по-малко от предричанията в гадателните книги във връзка с развоя и състоянието на реколтата. Това обстоятелство, разбира се, не е случайно. То е резултат на политическото обезправяване на българския народ през епохата на средновековието. Лишен от възможността да твори собствената си съдба, да се изказва по въпросите на вътрешната и външната политика, средновековният българин привикнал да поставя твърде голяма тежест върху личността и действията на владетеля, да вижда в негово лице главен, ръководен фактор. Оттам и това изобилие на предсказания относно „царя". Трябва да се отбележи, че за създаването на подобни представи допринасяла до голяма степен и църквата със своите проповеди, че царят е „божи помазаник", че е изпратен от небето да ръководи земното царство и пр. Всички тези внушения, проповядвани от църковните амвони и изгодни за духовенството, намирали в по-силна или по-слаба степен отражение в умовете на обезправеното и невежо селячество.

Особено показателен за схващането, че царят е всичко и че от него зависи каква ще бъде съдбата на народа, е един пасаж в популярната гадателна книга, известна под наслов „Гръмник". В него четем: „Един цар ще остави царството си и ще бяга по други места. Царството му ще се откаже от него. Църквите ще опустеят, дъжд не ще има, нито жито. После обаче царството ще потърси царя и ще се устроят и населят градовете, а църквите и областите ще се умирят."[10] Ясна е мисълта на съставителя на апокрифа: отстраняването на владетеля предизвиква хаос в страната, запустяване на градовете, оскъдица. А щом той се върне, всичко се урежда добре, благополучието започва отново.

По такъв начин, докато, от една страна, под влияние на феодалния гнет и на еретическите проповеди са били създавани на-

строения срещу властниците начело с царя, като те са били обявявани за служители на Сатаната и им се предвиждала страшна участ в ада, от друга страна, налице били и настроения за надценяване и до известна степен и за идеализиране на личността и ролята на владетеля. И едните, и другите настроения се ширели сред народа, както личи от факта, че те са отразени в апокрифната книжнина.

Това положение на раздвоеност и противоречивост в схващането за личността и действията на „царя“ е намерило израз в една подчертана непоследователност и колебливост в политиката на богомилите и техните съчувственици спрямо държавната власт и нейните представители. В известни случаи в тази политика е вземало връх „еретичното“, „дуалистичното“ начало, по силата на което царят е бил нападан безпощадно наред с другите управници и властници като служител на Сатаната. В други случаи са вземали връх тенденциите да се идеализира неговата личност и да се води борба за „добър цар“, който ще помогне на измъчените и онеправдани хора. Намесвали са се при това и други фактори (заплаха от външни нападения, стремеж към политическо освобождение и пр.), които са съдействували още повече за създаване на сложност в отношенията и преценките за „царя“ и които не позволявали винаги в тези преценки да господствува догматичният дуалистичен възглед. Този въпрос ще бъде изяснен по-пълно, когато се разглежда конкретната история на богомилското учение и движение в средновековна България[11].

---

[10] Срв. съответния текст в новобългарския превод на Б. АНГЕЛОВ — М. ГЕНОВ, Стара българска литература, II, с. 357.

[11] На отделни факти, които сочат противоречивия характер на богомилската идеология спрямо държавата и царя, бе обърнато внимание в първото издание на моята книга, с. 82—86. Напоследък по този въпрос се изказа и Б. ПРИМОВ (Отношението на богомилите, с. 54 сл.), който също възприема това гледище, като набляга на обстоятелството, че по принцип еретиците били против властта и държавата. Трябва да се отбележи, че проблемата за отношението на богомилите към властта и държавата е стояла почти пред всички изследвачи на тази ерес, но те не са обръщали нужното внимание на тази двойственост и противоречивост, която прозира в схващанията на еретиците и в тяхното поведение през отделни периоди от историята на България през средновековната епоха.

Проповеди срещу богатствата и богатите

Въпросът за богатствата и богатите занимавал особено живо богомилите и стоял в центъра на техните проповеди и поучения. Това се дължи на обстоятелството, че еретиците били изразители на настроенията на бедните и потискани слоеве в българското общество и тяхното учение било предназначено да отговори преди всичко на техните разбирания и интереси.

Както би следвало да се очаква, отношението на богомилите спрямо богатствата и богатите било крайно отрицателно. За това свидетелствуват данни най-напред от Беседата на презвитер Козма и по-специално от цитирания вече текст, в който той между другото ги обвинява, че „хулят богатите“[12]. Богатството, проповядвали еретиците, произхожда от самия Мамон, т. е. дявола.[13] Този възглед, че материалните блага идат от Сатаната, бил прокарван от богомилите не само през X век, но продължавал да се разпространява и в много по-късно време. Така в един сборник от въпроси и отговори с религиозна тематика,запазен в препис от XV век, се споменава, че имало хора, които мислели, че да се събират богатствата чрез лихварство и неправди означава да се изпълняват нареждания на Мамона.[14] Очевидно тия хора са били повлияни от богомилското учение за ролята на дявола като създател и крепител на богатите.

За проповедите на богомилите спрямо богатствата може да се заключи и от данни на „Паноплия догматика“. Според Ефтимий Зигавин по време на своите беседи пред последователите си еретиците изисквали от тях между другите задължения, които им предписвали, и задължението „да не притежават нищо“(ἀκτημονεῖν).[15] За отрицателното отношение на богомилите спрямо богатствата се съдържат данни и в Катарския требник. При напътствията си към кандидата за „духовно кръщение“ те изисквали от него между другите задължения да остави „този свят и неговите дела“, като се позовавали на цитата от първото послание на Йоан (II, 15—17): „О драги мои, недейте обича света, нито каквото е на света.“[16] Очевидно подобно изискване означавало отрицателен възглед спрямо земните блага. Още по-ясно е подчертано това в един друг

текст на Катарския требник, от който личи, че посветените в „съвършенство" болни еретици обещавали да се откажат от имотите си, каквито притежават или каквито ще имат за в бъдеще.[17] За враждебното отношение на богомилите спрямо богатствата свидетелствува и Евтимий от Акмония. По-лесно било, проповядвали те, опирайки се на думите на Христос, камилата да мине през иглени уши, отколкото богат да влезе в рая. В отговор на тяхното гледище, че не бива да се трупат материални блага и че богатите са грешници, византийският монах се опитва да им докаже, че богат не винаги означава „плътски", т. е. грешен човек, както считали те. По негово мнение Христос не бил укорявал никога богатите, но нападал само ония от тях, които предпочитали богатството пред собствената си душа. В противовес на богомилската теза, че богат и грешник са тождествени понятия, Евтимий противопоставя библейското гледище, че тождествени понятия са в същност богат и праведен. За това той дава и няколко примера — с Йов, с Давид, с цар Константин и др. „На тях — заключава византийският монах в своя спор с еретиците — богатството не само не им е попречило, но по-скоро ги е подпомогнало да влязат в царството божие."[18]

Враждебното отношение на богомилите спрямо богатствата и богатите било придружено с проповеди за възхвала на бедните и бедността. Бедният според богомилите бил свят и праведен човек и нему предстояло да влезе в царството небесно. Ето защо онези еретици, които желаели да влязат в кръга на „съвършените", се отказвали от своите имоти и заживявали скромен и умерен живот.

---

[12] КОЗМА, Беседа, с. 35, 12.

[13] Пак там, с. 31, 25. Водени от това убеждение, те наричали, ако се вярва на Козма, малките деца „мамончета" или „богаташчета" под предлог, че в тях живеел дяволът и че кръщението, извършено по църковните правила, не било в състояние да го прогони.

[14] Срв. описа на този сборник у Л. СТОЈАНОВИЋ, Каталог рукописа старих штампаних књига, Збирка српске краљевске Академје, Београд, 1903, т. II, с. 306, № 469(33).

[15] ZIG., Narratio, с. 101,17.

[16] Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 126.

[17] Вж. по-долу, с. 325.

[18] FICKER, Die Phundagiagiten, с. 18, 10 сл.

„Ние славим бедността“ (нищетоу хвалѧем), говорели богомилите пред своите привърженици.[19]

Нападките на богомилите срещу богатствата и богатите засягали преди всичко представителите на господствуващата класа и по-специално представителите на висшия клир — митрополити и епископи. Чрез цитати от посланията на Павел еретиците сочели, както бележи Козма, че висшите духовници не трябва да бъдат „златолюбци“, т. е. да се стремят към натрупване на материални блага. Техните изобличителни слова засягали пряко интересите на църквата като поземлен собственик. Те отричали нейното право да поставя земите на селяни под своята власт, а самите тях да превръща в парици и клирици, отричали правото ѝ да събира данъци, такси и глоби, да взема рушвети. И в този случай, както при критиката си срещу църковните обреди, богомилите изхождали преди всичко от настроенията на потиснатото селячество и отчасти от настроенията на низшия клир.[20]

Отрицателното отношение към богатствата и богатите, породено като последица от социалните контрасти в средновековното българско общество, било типично не само за богомилското учение, но и за предходни нему еретически социално-религиозни учения като манихейство, маркионитство, павликянство и евстатианство. Въз основа на използувания и от богомилите цитат от евангелието „Ако искаш да ми бъдеш ученик, то иди продай твоето имущество и дай парите на бедните“ Манес и Маркион също говорели срещу богатите и ги заклеймявали като грешници. Евстатий от своя страна проповядвал, че никой от богатите хора не може да се надява на спасение, ако не се откаже от земните блага.[21] Несъмнено възгледите на по-старите социално-религиозни учения срещу богатствата са били познати на поп Богомил и неговите последователи и са били използувани от него. Но основа за враждебното отношение на богомилството спрямо богатствата и богатите не е била чуждата заемка, а самите условия в средновековна България. Като отричали земните блага като дело на Мамон, богомилските проповедници отразявали съществуващите настроения сред народа и поради това техните проповеди се ползували с голям успех.

Неприязненото отношение към богатите прозира и в редица апокрифни съчинения, създадени преди появата на богомилството или пък възникнали след него. Както знаем, апокрифната книж-

нина, разпространена в средновековна България през X—XIV век, еретическа по съдържание или не, отразявала настроенията на по-широки народни слоеве и предимно на селското население и в такъв смисъл в нея са били налице социални тенденции по отношение на въпроса за „богати“ и „бедни“ , близки с тези, които проповядвали богомилите.

От запазените апокрифи заслужава да се спомене на първо място апокрифната книга „Енох“, която, без да бъде богомилска по своя характер, съдържа отделни пасажи, близки с възгледите на еретиците. В нея между другото се разправя, че когато Енох видял ада, придружаващите го му обяснили: „Това място е приготвено, Еноше, за ония, които вършат на земята зло, чародеания, обаяния, влъшевания. . ., които крадат, окаяните, душата човеческа, които давят нищия и му вземат имота и сами богатеят, които имат възможност да насищат, а уморяват от глад гладния и които умеят да обличат, но събличат и голия.“[22] Негодуването срещу богаташите е предадено тук, както се вижда, твърде образно и силно. Силна ненавист спрямо богатите прозира и в споменатия вече популярен славянски апокриф „Ходене на Богородица по мъките“, който също не е богомилски по произход, но отразява настроенията на социално потиснатите слоеве. В него се определя сурово наказание за лихваря: да виси обесен на нозете си. В огнена река са поставени немилостивите князе, епископи, патриарси

---

[19] Срв. Теодосий Търновски, житие, с. 21 (става дума за проповедите на Лазар и Кирил в Търново).

[20] Заслужава да се отбележи, че и сродните с богомилите западни дуалисти — катари и албигойци — подкопавали чрез своите проповеди срещу богатствата най-вече позициите на католическата църква. Те обвинявали нейните представители, че се стремят към материални блага, наричали ги „грабливи вълци и мъчители“. Обвинявали ги, че живеят в охолство и разкош, докато хиляди хора умират от глад, жажда и студ. Тези техни гледища срещали, разбира се, ожесточена съпротива от страна на католическите писатели. Срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, I, с. 55; B. PRIMOV, Medieval Bulgaria, p. 95.

[21] RHALLIS—POTLIS, Synt., III, 99; D. ANGELOV, Bogomilismus, I, с. 53.

[22] Срв. текста у Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 170; Б. АНГЕЛОВ, Списък на забранени книги, с. 154.

и сребролюбци, които „вземат лихвата от своето злато". Заклеймяват се като грешници онези, които „орат чужди ниви".

Заедно с неприязненото отношение към богатите в апокрифната книжнина се прокарва подчертана симпатия към бедните, на които се обещава вечно щастие на отвъдния свят. Така в известния апокрифен Йоанов апокалипсис, създаден във Византия през V—VI век и преведен на славянски през XI—XII век, четем във връзка с предсказанията за края на света: „В бъдещото царство божие няма да има болести, ни житейски скърби, ни лукав дух, ни богати, ни бедни, но всички ще бъдат едно стадо."[23] Щастлива съдба за бедните се предвижда и в апокрифа „Въпроси на Йоан Богослов до Аврам", където се казва: „Търпението на бедните ще се възнагради. Смирените ще се възнесат, а тия, които се възнасят, ще се смирят."[24] А в Тайната книга, която отразява основните схващания на богомилите за съдбата на бедни и богати след второто пришествие, четем следното предсказание: „И [праведниците] не ще имат вече ни глад, ни жажда, нито ще ги жари слънчев пек или друга горещина. Бог ще изтрие всички сълзи от очите им и син божи ще царува със своя свят отец во веки веков."[25]

Отрицателно отношение към богатите и симпатия към бедните прозира и в споменатите вече апокрифни Гадателни книги, ако и в тях да няма нищо еретическо. Любопитни моменти за това предлага тъй нар. „Трепетник", чието съдържание се състои от къси предричания за бедни и богати, определяни в зависимост от трептенето на ръка, страна, око и пр.[26] Прави впечатление, че при всички случаи за бедните се предвижда нещо добро (полза, утеха, радост), докато за богатите хора покрай добрите неща се предвиждат и неприятни (плач, работа). Заслужава отбелязване предвиждането: „Ако потрепере левият лакът — за богатите — работа, за бедните — радост." То сочи не само доброжелателство към бедните, но и косвено доказателство за отрицателното отношение към „работата", която авторът на Трепетника противопоставя на „радостта".

Враждебното отношение към богатите и симпатия към бедните е намерило отражение и в по-късно създадения народен фолклор. Особено характерна е една песен за Богородица, която отишла да посети „долната земя", за да види в какво положение са там бедните хора и болярите.[27] Когато тя слязла долу, пред очите ѝ

се разкрила следната картина:

„Болярите са заградени,
с мермер камък са вградени,
нито ядат, нито пият,
на софра им пръст и пепел"
(в друг вариант „сребро и злато").
„Сираците, сиромасите
със софри са заградени,
с бъклици са вградени."

На молбата на болярите към бедните да им дадат малко храна те отговарят:

„Вие сте яли, пили
наши мъки — гозби яли,
наши сълзи — вино пили"
(в друг вариант:
„Вие не сте наши братя,
та не можем с вас да седим").

Както се вижда от казаното дотук, социално-нивелиращите тенденции, свойствени на богомилите и отразени в близка на тях еретическа и апокрифна народна литература, предвиждат сурова разправа с богатите и щастлива съдба на бедните в отвъдния свят, в отвъдземното битие. Това е напълно в духа на есхатологичните представи не само на богомилството, но и на други средновековни селско-плебейски идеологии, в които се отразява голямата ненавист на бедните слоеве срещу богатите, като заедно с това проличава и обективната невъзможност на експлоатираната селска класа да строши сама веригите на феодалния гнет и да си създаде по-съвършен строй. Тази именно обективна невъзможност е намерила израз в убеждението, че социалната правда ще възтържествува на другия свят и че там ще бъде отредено заслуженото място на бедните и на богатите — на едните ще бъде дадена награда, а на другите — вечно наказание.

---

[23] Срв. текста у В. МОЧУЛЬСКИЙ, Следы народной библии, с. 209.
[24] Пак там, с. 215.
[25] Й. ИВАНОВ, п. с., с. 87; същият, Старобългарски разкази, с. 17.
[26] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Апокрифната книжнина, с. 501.
[27] За тази песен Д. ПЕТКАНОВА. Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството, с. 98.

След казаното върху богомилските възгледи за богатствата и за съдбата на богати и бедни в отвъдния свят твърде важно би било да се проследи какво отражение са намерили еретическите схващания сред народа, т. е. какъв е бил практическият резултат от проповядваната социална идеология.

Макар и оскъдни по този въпрос, сведенията на запазените извори сочат, че последиците от богомилските проповеди срещу богатствата и богатите били двояки и в известен смисъл противоречиви по своето съдържание. Под влияние на възгледите, че богатството е от Мамона, че богатите са грешници, които ще попаднат в ада, че само бедният ще спаси душата си и т. н., се създавали тенденции към отказ от материални блага, от скъпи дрехи, от обилно ядене и пр. — с други думи, тенденции към аскетичен живот, който се рисувал като идеал за „истинския християнин". От този аскетичен живот се увличали предимно богомилските „съвършени"[28] и той станал за тях главно задължение, което трябвало да спазват неизменно. Образът на бедния, облечен скромно и лишен от материални блага богомилски проповедник се противопоставял рязко на образа на богатия, живеещ в охолство православен духовник.

Проповедите на богомилите срещу богатствата и богатите водели обаче и до друг резултат, който не хармонирал с идеала за аскетичен и беден живот. Под влияние на острите нападки на еретиците срещу болярите и висшите духовници заради техните прекомерни богатства мнозина селяни започнали да се вдигат на борба за защита на своите права и за получаване на отнетите им имоти. За тях не било привлекателно и нужно да стават бедняци и да се отказват от материални блага, както изисквала богомилската догма, а им било нужно да подобрят своето положение и увеличат оскъдната си земя, която била главен извор за прехрана. С други думи, у тях бил налице трезв и земен поглед върху света, който не отговарял на суровите аскетични препоръки на богомилите и нещо повече — до голяма степен се противопоставял на тях. Не отказ от земни блага, а получаване на такива блага било желателно за голяма част от селячеството в средновековна България. Затова то се увличало и настройвало от проповедите на богомилите, доколкото те били насочени срещу царя, боляри и висше духовенство и ги разобличавали заради тяхната жадност за богатства, но

не могло да се съгласи с аскетично-примиренческия морал на еретиците, който възхвалявал бедността и препоръчвал на хората да се отрекат от всякакви имущества. Получавал се по такъв начин своего рода „разрив" между богомилската социална идеология и нейното приложение на практика сред по-широките народни слоеве.

Ясно свидетелство за този „разрив" се съдържа в Бориловия Синодик от 1211 г. Там между другите проклятия, отправени срещу богомилите и техните последователи, се отправя и анатема срещу онези хора, „които се опитвали да разрушат или изтръгнат имотите, предадени на светата църква, епископите или манастирите чрез грамоти на царете или дарителни актове на отделни лица" („Нже стынмь цркважь епкпїамже н монастирємь н нным прwчїнмь цркважь достоанїа прѣданаа же w бговѣрныхь црєн н бгобоазннвыхь хрїстїань запечатлѣннаа златымн печатмн н простымн писанмн о коушажщнхсѧ разроушнтн н wтръгнжтн что лнбо w нхже къ боу възложенынх, анадема").[29] Както се вижда от този текст, привържениците на богомилите били обвинявани в това, че се стремят да посегнат на църковни и манастирски имущества, за да си ги присвоят. Това бил очевидно преди всичко стремежът на феодално-зависимото селячество, което по това време се намирало под силното влияние на богомилската пропаганда.

Но тези селяни, като възприемали социалните възгледи на богомилите, не желаели да стават аскети и да се отказват от всякакви земни блага, а, напротив, предпочитали да си получат отново отнетите им имоти, за да подобрят положението си и за да заживеят по-сносно тук на земята.

Заслужава да се отбележи, че подобен земен поглед към материалните блага са имали и последователите на западните дуалисти (катари и албигойци). Като приемали идеологията на „съвършените" еретици, те не могли да се съгласят с техните препоръки за бедност и лишаване от частна собственост, но, напротив, стремели се да подобрят материалното си положение. Имало дори

---

[28] Срв. за „съвършените" богомили по-долу, с. 306 сл.

[29] Борилов Синодик, с. 72, § 72.

такива последователи на катаризма в Италия и Франция, които се занимавали дейно със занаяти и търговия и били известни с големите си богатства.[30]

Забрана да се пие вино и да се яде месо

В своите нападки срещу богатствата и материалните блага богомилите стигали до извода, че във всекидневния си живот хората трябва да бъдат крайно умерени и скромни. Поради това те препоръчвали на привържениците си да се задоволяват с умерена, предимно растителна храна, като забранявали изрично яденето на месо и пиенето на вино.

Доводите, с които богомилите обосновавали враждебното си становище спрямо яденето на месо и пиенето на вино, били от различен характер. На първо място те изтъквали обстоятелството, че възприемането на тази храна става по нареждане на дявола и в такъв смисъл представлявало греховен акт. Ясно се вижда това от един текст в Беседата. Еретиците смятали, пише Козма, че дяволът бил един от синовете на бога. „Него наричат — добавя той — още творец и уредник на земните твари и мислят, че той заповядал на хората да се женят, да ядат месо и да пият вино."[31] Ще рече, според богомилите било противно на бога да се възприемат тези храни, тъй като това означавало да се изпълняват заповедите на неговия главен противник — злия дявол.

Доводът на еретиците, че яденето на месо и пиенето на вино са дело на дявола, бил подкрепян и от някои апокрифи, които те използували за своите проповеди. Особено подходящ за тях бил апокрифът „Варух". Когато се говори за създаването на рая, там се казва, че Сатанаил бил посадил лозата и че тя била именно греховното дърво, с което той си послужил за измамване на Адам и Ева (и тою прѣльсти прѣвозданьнаго Ѧдама и Ѥвгоу).[32] По-късно, когато станал потопът, разказва се в същия апокриф, Ной запазил една лозова пръчка и я посадил със съгласието на бога, макар и да знаял, че тя произхожда от това греховно дърво. Обаче бог предупредил Варух, че виното, което става от лозата, е опасно питие и че „всички ония, които пият много вино, правят всякакви зли неща".

В друг апокриф, създаден вероятно през XII век от някой си Панко, се твърди, че прегрешението, извършено от Адам в рая, се дължало не на това, че бил изял ябълка от забраненото дърво, а поради това, че пил вино.[33] Очевидно този вариант, измислен от Панко, е във връзка с книгата „Варух", където вместо ябълково дърво се явява лозата.

Втори довод на богомилите да отричат месото и виното бил този, че възприемането на тези храни се преноръчвало от Стария завет. За това свидетелствува изрично един текст от „Паноплия догматика". Богомилите, казва се там, считали Мойсеевия закон нечист като камилата (тълкувайки алегорично пасаж от Матеевото евангелие) поради това, че в него се срещали разни греховни дела и между другото и ядене на месо (χρεωφαγίαν).[34] В същност отрицателното отношение на богомилите спрямо Стария завет се дължало на схващането им, че той е написан по внушение на дявола. В такъв смисъл този втори техен довод срещу месото и виното е бил пак в тясна връзка с дуалистичния им светоглед.

Трети довод на богомилите, с който те обосновавали своите възгледи, че е нужно въздържание от вино, бил, че пиенето създавало много пияници и че това е причина за разни нещастия и грехове. Този техен довод прозира в обвиненията им, отправяни срещу свещениците, че те се опиват и вършат и други лоши работи и че няма кой да ги възпре от това.[35] Още по-ясно прозира той в посланието на никейския патриарх Герман. Еретиците, оплаква се той, „порицават виното заради пияниците, докато са длъжни да порицават повече пияниците, защото не виното ги е накарало да се пресищат прекомерно с него"[36]. Убеждението на

---

[30] Срв. Б. ПРИМОВ, Отношението на богомилите и техните западни последователи, с. 50 сл.

[31] КОЗМА, Беседа, с. 26, 9—11, с. 58, 6.

[32] Текст у Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 196.

[33] Този апокриф не е запазен и ние узнаваме за съдържащите се там схващания за виното от укорните думи, отправени по този повод срещу неговия автор Панко от някой си Атанасий, ерусалимски монах, който го обвинява, че това са лъжовни мисли (срв. V. JAGIČ, Novi prilozi za literaturu biblijskih apokrifa, Starine, V, 1873, с. 81).

[34] ZIG., Narratio, с. 104, 12.

[35] КОЗМА, Беседа, с. 13, 13 сл.

богомилите, че виното е най-голямо зло поради това, че чрез него се създават пияници, които вършат грехове, се подкрепяло и от апокрифната литература. Както вече се каза, в апокрифа „Варух" се казва, че бог предупреждавал пророка да се пази от виното, тъй като „тези, които пият, правят всякакви злини — ни брат има милост към брата си, ни баща към сина си. Поради лошавината на виното (за злобу винъную) стават разбойничества, прелюбодеяния, блудства. Всякакво зло става поради виното (вьсѣнко зла вина ради бываѣть)."[37]

Няма съмнение, че третият и последен довод на богомилите срещу пиенето на вино като извор на грехове и престъпления е бил най-близък до народните схващания. Той произтичал от наблюденията върху самата действителност, подхранван бил от примери из всекидневния живот, които доказвали колко разрушителна и вредна е прекомерната употреба на вино. Пиянството било един от страшните пороци в бита на хората, то ставало причина за убийства и грабежи, за разстройване на цели семейства. И този порок бил разпространен не само сред селските маси вследствие на тежкия живот, нищетата и невежеството, които ги душели, но и сред духовенството и монашеството, а също така и сред богатите и имотни слоеве. Нищо чудно, че при това положение се породила силна реакция срещу пиенето, отразена в учението на богомилите. Тази реакция, разбира се, могла да се предаде само в религиозна обвивка, като се свърже с дуалистичните разбирания на еретиците и по-специално с представата, че пиенето на вино става по нареждане на дявола. Естествено в случая имали известно влияние и аскетичните настроения на богомилите, че не бива да се угажда на плътта, за да може по такъв начин да се спаси душата. Тези аскетични настроения са ги водели и до възгледа, че освен пиене на вино трябва да се забрани и яденето на месо.[38]

Трябва да се отбележи обаче, че този краен възглед бил споделян и осъществяван на практика само от „съвършените богомили", които не вкусвали месо и не пиели вино. За обикновените вярващи било само желателно, но не и строго задължително да се въздържат изцяло от тези храни. Пълното вегетарианство и въздържание не могло да стане масово явление, да проникне като обичайно явление в народния бит. То било възприето само от една малка част от еретиците, които се водели докрай от изискванията

на теорията. За непопулярността на изискването да не се яде никакво месо и да не се вкусва нито капка вино свидетелствува нашият народен фолклор.[39] В него не се съдържат никакви нападки срещу тия храни, а, напротив, говори се с охота за „руйно вино", за „тлъсти агнета", за обилни гощавки и пр.

Критика на разкошното облекло

В съгласие с проповедите си срещу богатствата и богатите богомилите отправяли укори срещу онези хора, които се обличат разкошно, и настоявали, че истинският християнин трябва да се облича съвсем скромно. За отрицателното отношение на богомилите спрямо разкошното облекло свидетелствува една от анатемите, съдържаща се в края на Беседата на Козма. Проклятие, казва се

---

[36] GERMANUS, Epistula, c. 116, 24.

[37] Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 197.

[38] Богомилските проповеди срещу виното и месото били посрещани с ненавист от страна на средновековната църква, която считала, че еретиците не са на прав път и дълбоко се заблуждават. Ярко прозира това становище на църквата в Беседата на презвитер Козма. Като се спира предимно на цитати от писанията на апостол Павел, българският духовник сочи, че яденето на месо и пиенето на вино не са вредни, стига да не се прекалява с тях. С вино дори според него можел да се излекува човек. Така бил направил Павел, като дал вино на болния Тимотей и той станал пак здрав. Според Козма не било грешно и не могло да оскверни човека това, което влиза в устата му, а това, което излиза от нея (срв. КОЗМА, Беседа, с. 27, 19). С този аргумент той удря пряко богомилите, като иска да им докаже, че опасно е не пиенето на вино и яденето на месо, а еретическите проповеди.

Ярка защита на винното се съдържа и в посланието на патриарх Герман. Главната мисъл на патриарха е, че само по себе си умереното пиене е полезно и че заради пияниците не бива да се напада самото питие. „Този, който пие умерено, се изпълва с благоразумие и се радва на телесно здраве — пише той. — Никой никога не е хулил желязото, защото от него се прави ножът на крадеца, като не обръща нарочно внимание на ползата от него за направа на земеделски сечива и на всякакви други работи и занимания, при които употребата на желязото е неизбежна и полезна" (GERMANUS, Epistula, c. 116, 25 сл.).

[39] Срв. Д. ПЕТКАНОВА, Към въпроса на връзките на фолклора с богомилството, с. 99.

там, за ония, „които хулят честната женитба и богатите, носещи брачни ризи с благоговение“[40]. За проповедите на богомилите срещу разкошното облекло може да се заключи косвено и от един друг текст от Беседата на Козма, в който се казва, че еретиците препоръчвали да не се полагат особени грижи за ежедневното битие. „Не е прилично, учели те своите привърженици, да се трудим и да вършим земни дела, както е казал и господ — не се грижете какво ще ядете или какво ще пиете, или с що ще се облечете. Защото всичко това дирят езическите народи.“[41] Това пълно игнориране на грижите по „земния живот“, проповядвано от богомилите, означава несъмнено, че те са имали едно крайно отрицателно становище спрямо разкошния начин на обличане и спрямо всички ония, които го прилагали в ежедневния си бит.

Проповедите на богомилите срещу разкошното облекло и хората, които носят скъпи одежди, не е оригинален възглед, а представлява заемка от предишни социално-религиозни учения. Най-ясно са изразени подобни схващания в учението на манихеите и на масадианите-евстатианци. Срещу схващанията на Евстатий по този въпрос е била отправена специална анатема на събора в Гангра през 341 г. и тя именно е била позната и използувана от презвитер Козма за неговите изобличителни слова срещу богомилите.[42] Трябва обаче веднага да се каже, че независимо от еретическата традиция, която е била възприета от богомилските проповедници, за тяхното враждебно отношение към разкошното облекло е имало и други причини. Като говорели срещу хората, които се обличат в скъпи дрехи, еретиците изразявали протеста преди всичко на бедните и потиснати слоеве в българското общество през X век и тяхната ненавист срещу представителите на феодалната класа и висшия клир.[43] Контрастът между бедни и богати, между разкош и нищета, между блестящи одежди и окъсани дрехи, който се е хвърлял на очи по села и градове, породил у богомилите този дух на отрицание на всякакъв разкош и убеждението им, че истинският вярващ трябва да презре всякакви грижи към ежедневното си битие и да живее бедно и скромно. Тенденциите към социална нивелация, проявени в техните проповеди и критики, се движели в случая по низходяща линия, т. е. завършвали с извода, че е правилно не всички хора да се обличат достатъчно и добре, но всички да станат еднакво умерени и прости в начина на обличане. По-

добни социално-нивелиращи тенденции са били свойствени не само на богомилите, но и на други селско-плебейски идеологии през средновековието. Макар и регресивни по своята същност, тези тенденции представлявали все пак начин да се осъзнаят съществуващите неправди и да се настроят потиснатите слоеве за борба срещу тях. Добре познати във връзка с това са преценките на Ф.Енгелс, който се спира на ролята на еретическите движения в Западна Европа. „Тази аскетическа строгост в нравите, това искане от хората да се откажат от всички удоволствия и наслаждения от живота — пише той, — от една страна, издига срещу господствуващите класи принципа на спартанското равенство, а, от друга, е необходимото преходно стъпало, без което не може да се раздвижи низшият слой на обществото."[44] И действително тези проповеди за аскетичен и прост живот раздвижвали духовете на хората. Не бива да се забравя при това важното обстоятелство, че външната представителност и разкошните дрехи имали особено значение през средновековната епоха във всички европейски страни, в това число и в България. Те били външен израз на политическо и социално превъзходство и чрез тях се целело да се внушава на обикновеното население почит и покорност към властта и църквата. Затова царят и болярите по примера на византийците се кичели с корони и гривни, затова митрополитите и епископите били облечени в златотъкани, пищни одежди. Да се отрече и охули тази външна представителност, като се представи за богоненавистна, значело да се отрече правото на онези, които си служели с нея, да се смятат за призвани да господствуват и да се разпореждат със съдбата на обикновените хора. В такъв смисъл критиката на богомилите, въпреки че е била обвита в религиозно було, играела несъмнено роля, опасна за позициите на властниците. Не е чудно следователно, че Козма, който изразява в своята Беседа интересите на господствуващата класа, отхвърля енергично нападките на бо-

---

[40] КОЗМА, Беседа, с. 63, 18 сл.

[41] КОЗМА, Беседа, с. 34, 24 сл.

[42] Срв. статия на H. PUECH — A. VAILLANT, Le prêtre Cosmas et le Concile de Gangres, Revue des Études slaves, XXI, 1944, с. 90—96.

[43] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Презвитер Козма, с. 57 сл.

[44] Ф. ЕНГЕЛС, Селската война в Германия, София, 1952, с. 50.

гомилите против разкошните одежди и анатемосва всички онези, които мислели като тях. Касаело се е в случая да се анатемоса не само едно становище, неправилно от гледна точка на официалната религия, но и една тенденция, която подкопавала високо поставеното положение на цар, боляри и висши духовници.

Нравствени възгледи на богомилите

Богомилите извеждали своите нравствени възгледи направо от евангелията, в които те виждали основата на истинското християнство. С евангелието в ръка, както изтъква Козма, те се движели навред, за да поучават и да печелят привърженици, а според думите на Евтимий от Акмония те знаели новозаветните слова наизуст и могли да обосноват чрез тях всеки момент своите твърдения.

За етичните схващания на богомилите в Беседата на Козма не се съдържат почти никакви данни. Определено говори за тях обаче Евтимий Зигавин в „Паноплия догматика". „Еретиците — казва той — отначало наставляват просто обучаваните, като ги увещават да вярват в отца и сина и светия дух и да знаят, че Христос е приел човешка плът и дал на светите апостоли свещеното писание. Те ги съветват да спазват евангелските повели, да се молят, да постят, да бъдат чисти от всякакви пороци, да не притежават нищо, да понасят злото и да бъдат смирени, да говорят истината и да се обичат помежду си. Изобщо ги поучават на всичко добро."[45] В същия дух били и наставленията, които получавал богомилът, който желаел да влезе в кръга на „съвършените". „Ти знай — обръщал се към него главният ръководител на богомилската община, — че Христос е заповядал човек да не върши любодеяния, нито человекоубийство, нито да лъже, нито да си служи с каквато и да е клетва, нито да взема чуждо, нито да краде, нито да прави на другите това, което не иска нему да се прави, но да прощава на оногова, който му върши зло, да обича враговете си, да се моли за своите клеветници. И ако някой го удари по едната страна, той да му обърне другата и ако някой му откраднe гунята, той да остави наметалото си."[46] Във всички тези поучения се съдържа християнската етика, взета от нейния пряк извор — евангелията.

Особено остро се обявявали богомилите против войните и кръвопролитията. В тяхната космогония Каин бил заклеймен като убиец на брат си и като първи, който въвел това грозно престъпление на земята. „Всеки, който убива своя брат — проповядвали те, — е човекоубиец."[47] Грях било при това да се убиват не само хора, но и животни.[48] Като проповядвали против всякакви убийства, богомилите се обявявали против войната като най-голямо зло и във връзка с това отправяли нападки спрямо църквата, с чиято благословия започвали сражения и кръвопролития. Отрицанието на войните било характерно не само за богомилите, но и за сродните с тях катари и албигойци. На тази тема е посветен обширен дял в съчинението на италианския писател Монета, който се опитва да обори еретиците и да им докаже, че хората на църквата имат право да си служат не само с духовен, но и със светски меч.[49]

Враждебното отношение на богомилите спрямо убийствата и войните не може да се свърже с някакви идейни традиции, получени чрез ересите на павликяни и масалиани, а представлява пряк израз на настроенията на българския народ през средновековната епоха. Известно е колко чести са били войните през това време и специално през X век, когато се създало богомилското учение. Водени били войни с византийци, със сърби, с хървати. В страната нахлували маджари. За управляващата класа тези войни не били така страшни и дори в известни случаи и носели изгода. За обикновеното население обаче те били само извор на злощастия. Непрестанни походи и набори, грабежи на чужди и свои — всичко това съпътствувало обявяването и воденето на военните действия и крайният резултат бил разоряване и оскъдица, глад и болести. Не е случайно, че сред българския народ се зародил и разгърнал остър ропот срещу войните и изтребленията. Това негово недоволствие

---

[45] ZIG., Narratio, c. 101, 13 сл.

[46] Според текста на Катарския требник (у Й. ИВАНОВ, п. с., с. 126).

[47] Prilozi, Starine, I, c. 117.

[48] За забраната да се убиват хора и животни (τὸ μὴ σφάζειν) като важен принцип в учението на фундагиагитите споменава Евтимий от Акмония (G. FICKER, Die Phundagiagiten, c. 59, 13). Вж. и Prilozi, Starine, I, c. 116 сл.

[49] D. ANGELOV, Bogomilismus, I, c. 51.

ство, облечено в религиозна форма, намерило израз в богомилството.

Като се обявявали срещу убийствата и кръвопролитията, богомилите проповядвали не само срещу войната, но и срещу църквата и светската власт, които фанатично гонели и избивали своите противници. Особено ярко личат техните схващания в босненския паметник от XIII век, където е описан един спор на подобна тема между местните патарени и католиците. Патарените обвинявали католическата църква, че нарушава евангелските заповеди за любов към ближния и с меч в ръка унищожава всички, които се противопоставят на нейните догми.[50] Позволено било, твърдели еретиците, като се опирали на евангелието, да се изобличават и преследват враговете с думи, но не и да се убиват физически, тъй като това било противно на евангелските поучения. Те изтъквали, че Христос не бил вършил никога убийства и че накарал Петър да скрие меча в ножницата.

Водени от гледището си, че не бива да се преследват и унищожават противниците, богомилите отричали правото на църквата да издава присъди и да налага наказания, било духовни, било телесни. Това тяхно становище е отразено пак в споменатия паметник на босненските патарени. „Item condemnant iudicium, quod fit per ecclesiam et penarum tam spiritualium, quam corporalium, inflictionem" — се казва в него.[51]

Няма съмнение, че проповедите на богомилите срещу практиката да се преследват противниците на църквата и да им се налагат наказания подкопавали сериозно устоите не само на каноничното, но и на светското феодално право, като се има пред вид тясната връзка между църквата и държавата през средновековния период. Тези проповеди разклащали силно устоите на целия строй, тъй като се обявявали против наказателноправната репресия, една от най-главните основи, на които се крепял той. Особено силно за времето си било гледището на богомилите, че не бива в никой случай да се прилагат смъртни наказания, тъй като те са противни на духа на евангелието. Това гледище отговаряло на настроенията и възгледите на потисканите хора и заедно с това застрашавало сериозно интересите на господствуващата класа.

Когато говорим за етичните схващания на богомилите, трябва да имаме пред вид наличието на важни различия и противоречия

между методите на действие на ортодоксалните теоретици, от една страна, и на обикновените привърженици на учението, от друга страна. Верни на своя християнски морал, ортодоксалните теоретици на богомилството отричали всяка мисъл за насилие и съпротива, за активна борба срещу неправдите. Техният възглед бил, както казва изрично Зигавин, „ἀνεξικακεῖν", т. е. да се понася злото.[52] Според тях желаните промени към добро трябвало да настъпят по пътя на духовно прераждане, с помощта на доводи, които да потвърдят правотата на техните схващания и да накарат противниците им да сложат оръжие. Те вярвали, че е достатъчно да цитират текстове от евангелията, които подкрепяли тяхната критика, и изобличителни думи, за да накарат „слепите фарисеи", т. е. духовниците, да прогледнат. Били убедени, че трябва само да се докаже на богатия колко много се отклонява той от Христовите думи и как погубва душата си, за да го склонят да се откаже от материални блага и да ги раздаде на бедните. Затова били и толкова горди, че са запознати отлично с новозаветните текстове, че знаят, както се изразява Козма, „книжовните глъбини". Това знание те смятали за свое ценно оръжие, което им било необходимо за борбата с духовни средства (докази и изобличения), с които те се надявали да сломят противника си и да го накарат да възприеме тяхното гледище.

Тази вяра в мощта на авторитетното доказване и в готовността на хората да се вслушват в него не е могла да издържи обаче сблъскването с действителността и с настроенията и мислите на хилядите хора, сред които богомилското учение било разпространявано. По силата на обстоятелството, че всяка идеология, щом излезе от кръга на своите създатели и теоретици, претърпява редица нюанси и видоизменения в зависимост от социалната среда, в която попада и се развива, тъй и богомилството, щом станало масово движение, трябвало по необходимост да претърпи значителни промени, да се преобрази в съзнанието на възприемащите го. На този момент беше обърнато вече внимание във връзка с възгледите на бо-

---

[50] Срв. продължителния спор по този въпрос в Prilozi, Starine, I, с. 116—120 (под наслов „De persecutione").

[51] Пак там, с. 139.

[52] ZIG., Narratio, с. 101, 17.

гомилите срещу царя и държавата, а така също и във връзка с възгледите им за богатствата и богатите. Установи се значително отклонение между схващанията и начина на поведението на ортодоксалните еретици, от една страна, и схващанията и начина на поведение на техните многобройни привърженици, излезли главно из средата на селячеството.

Подобно отклонение, и то в много силна степен, се наблюдава и във връзка с етичните възгледи на богомилите. Становището на богомилските теоретици, тъй нар. „съвършени богомили", че думи и поучения са в състояние да преродят хората и да премахнат неправдите, не е могло да бъде възприето и одобрено от всички техни последователи, които слушали проповедите им. За мнозина, които по начало одобрявали гледищата на богомилството и се увличали от неговата критика срещу представителите на светската и църковната власт, било ясно, че действителността поставя други изисквания и че желаните промени не могат да настъпят при насилно и примирително отношение, но само след като се започне и води борба за тяхното осъществяване. На чисто християнски, склонен към примирение манталитет на ортодоксалния теоретик на богомилското учение, въздържащ се да убие дори и едно животно, се противопоставял реалистичният, повече или по-малко класово осъзнат светоглед на неговия последовател и по такъв начин се стигало до положението едни „богомили" да проповядват „ненасилие" и търпение, а други „богомили" да подготвят бунтове и заговори.

Това раздвоение сред богомилството се чувствува особено ясно в нашата средновековна история. Известни са сведенията на Козма за кроткия израз и смирението на богомилските проповедници, които той оприличава на „овце", а наред с това известни са и думите му за бойкия характер на богомилското движение (нападките срещу царя и болярите), развито вече на една много по-широка основа. Това явление се наблюдава и в Синодика на Борил, където наред с данните за проповедите на ортодоксалните сектанти срещаме ясни данни за съществуването на едно богомилство, подето от смели борци, които не се страхували да заговорничат срещу самия владетел и да настояват за отнемане на църковната и манастирската собственост. За такива борци богомили може да се говори и във връзка с въстанията на българския народ против византийската власт.

За това, че част от богомилите са били склонни към сурова борба против враговете и угнетителите, свидетелствува значителната популярност на споменатото вече апокрифно „Томино евангелие“, което се разпространявало и четяло сред тях. В това евангелие, както вече се посочи, е бил изваян един твърде своеобразен по своя характер Исус. Той се явява там не образец на милосърдие и отстъпчивост, както е в каноническите евангелия, а един строг, неумолим и отмъстителен „син божий“, който наказва жестоко всички ония, които му пречат и не му се подчиняват. В цялата творба личи някакво ожесточение, някакъв стремеж да се даде възмездие на противника. И правилна е изказаната мисъл, че с това съдържание Томиното евангелие е отговаряло на настроенията на преследваните еретици, които го използували „като щит и оръжие също така, както са го използували първите християни“[53].

Чрез примера на малкия, но суров Исус богомилите са искали да подчертаят, че за онези, които ги гонят и измъчват, милост и съжаление не ще има.

С една дума, богомилската религиозна философия на „съвършения“, насочена към аскетизъм, към примиряване, към отказ от материалното за сметка на духовното и т. н., не е могла да издържи сблъскването със суровата действителност и да задоволи стремежа на угнетените слоеве за по-добър живот. Потисканите и онеправданите виждали, че за да защитят своите права и да премахнат насилията, не е достатъчно да се проповядва християнския морал и да се убеждават противниците, че в името на Христос трябва да станат кротки и добри. Подобни схващания са могли да имат само „съвършените“. За трезво настроените богомилски последователи, чийто брой бил несравнено по-голям от броя на „съвършените“, било ясно, че без борба срещу злото и неговите носители нищо няма да се постигне и че проповедите за братство и любов ще останат празна дума. Накъсо казано, тия богомилски последователи имали съвсем друго разбиране за методите, по които трябва да се действува. И те съвсем не се свенели да грабнат оръжие и да подготвят бунтове срещу властта, да се защища-

---

[53] Срв. Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 132.

ват срещу враговете си и да проливат кръв, без да смятат, че с това проявяват някаква непоследователност и че изменят на онези идеали, в името на които възприемали богомилското учение.[54]

Отношение към брака

Отношението на богомилите към брака било отрицателно. Пръв аргумент за това било вярването им, че раждането на децата става със съдействието на Сатанаил и че представлява продължение на греха, извършен още в рая. За този техен възглед свидетелствува една от анатемите в Бориловия Синодик, както и една анатема в писмото на цариградския патриарх Теофилакт.[55] Според Козма богомилите наричали женените хора „мамонови слуги", тъй като изпълнявали повеление на дявола, като встъпвали в брак.[56] Ако се вярва на думите му, еретиците имали отрицателно отношение към малките деца,странели от тях и ги наричали „мамончета" и „богаташчета" пак във връзка с враждебното си становище спрямо женитбата и с вярата си, че тя става по нареждане на злата сила (с. 31, 24).

Наред с доводите от дуалистичен характер втори аргумент, с който богомилите обосновавали отрицателното си гледище спрямо брака, били текстове от евангелията. Те се придържали главно о думите на Христос в Евангелието на Матей (22, 30), който бил казал, че „в деня на възкресението хората нито се женят, нито се развеждат"[57]. Обосновавали се също така с примери на апостол Павел, който не бил женен и бил казвал: „Искам да сте като мене." Като използували цитати от Новия завет, за да доказват правотата на своите проповеди срещу брака, те отхвърляли същевременно Стария завет, тъй като в него наред с другите лоши според тях неща се препоръчвала и женитбата.[58]

Като проповядвали срещу женитбата, богомилите изтъквали сред своите последователи, че този, който се жени, не ще може да постигне небесно спасение. Ясно е формулирана тази мисъл у малоазиатските фундагиагити, които твърдели, че „който не изостави жена си, няма да се спаси" (ὅστις οὐκ ἀφήσει τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, οὐ σώζεται).[59] Подобна мисъл развивали и италианските катари, близки с богомилите. „Никой, който е свързан с брак, не може да се спаси" — казвали те.[60] Водени от това убеждение, богомилите

считали за едно от най-главните задължения на всеки, който искал да влезе в кръга на „съвършените", да се отстрани по време на подготовката за предстоящото му приемане от жена си и да живее аскетичен и напълно въздържан живот.[61] Това било първата и главна стъпка към преодоляване на греховната плът и победа на духа над тялото. Ако кандидатът за „съвършен" била жена, тя трябвало да се отстрани от мъжа си. За тази практика говори в своето съчинение Евтимий от Акмония. „Учат [еретиците] — пише той — мъжете да изоставят своите жени, а жените — своите мъже."[62] Скъсали с брачния живот, богомилите се хвалели пред свои-

---

[54] Трябва да се отбележи, че повечето изследвачи не обръщат внимание на това раздвоение сред богомилството и на различията в методите на „съвършените" богомили и на обикновените техни привърженици от народа. За тях е меродавно обстоятелството, че богомилите само проповядвали срещу насилията и кръвопролитията, и поради това те са склонни да считат, че богомилската идеология не била изобщо в състояние да създаде хора, които да вдигнат оръжие за борба и дори да се съпротивяват за собствена самозащита срещу враговете си. Подобно гледище, което асболютизира ролята и поведението на „съвършените" богомили и не вижда разликата между тях и многобройните им обикновени последователи, се прокарва например в книгата на D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 195—196; същият, Bogomilism in the Byzantine Empire (Actes du VI. Congrès international d'études byz.), 1950, с. 291. Убеден , че богомилите никога не са могли да бъдат борци, Оболенски отрича участието им в съпротивата срещу византийската власт и счита, че те изобщо не са могли да се защищават срещу противниците си. Всякакъв борчески и революционен характер на богомилството отрича и L. SADNIK, Religions and Social Reform Movements amongst the Slave Nations. Eastern Review, 3/4, Виена, 1948, с. 48.

[55] В Бориловия Синодик четем (с. 44—45, § 46): „Анатема за тези, които говорят, че жената зачева със съдействието на Сатаната и че той пребивава неотстъпно даже до раждането на младенеца и че не може да бъде прогонен със светото кръщение, но само с молитви и пост", а в писмото на Теофилакт се проклинат онези, „които отхвърлят законния брак и злословят, че увеличението и продължението на нашия род са законоположения на демона" (τοῦ δαίμονος ... νομοθεσίαν).

[56] КОЗМА, Беседа, с. 26, 15.

[57] ZIG., Narratio, с. 106, 31.

[58] Пак там, с. 104, 12.

[59] FICKER, Die Phundagiagiten, с. 66, 7.

[60] BONACURSUS, Manifestatio, coll. 777 C.

[61] Срв. ZIG., Narratio, с. 106, 18; M. P. G., 131, coll. 56.

[62] FICKER, Die Phundagiagiten, с. 69, 13—14; вж. и с. 65, 26 и 6, 9,

те слушатели, че са по-чисти и праведни и че са „небесни жители" за разлика от женените хора, които са „мамонови слуги".[63]

Като отхвърляли женитбата, богомилите стигали до извода, че бракът не представлява никакво тайнство и не може да бъде считан за важен и полезен църковен обред, тъй като санкционира едно греховно положение. „Законната женитба — казвали те — е скверна", като под това подразбирали брака, сключван в църквата.[64] Според босненските богомили (патарени) могло да се говори само за духовен брак (nuptiae spirituales), който трябвало да се сключва между християнина — мъж, и вярата — жена (inter christianem virum et fidem mulierem).[65] За да оправдаят своето гледище, те се позовавали на думите на апостол Павел: „Искам да бъдете всички като мене", и обяснявали станалата в Кана сватба като едно символично, а не действително бракосъчетание, тълкувайки алегорично текста на евангелието.

Проповедите на богомилите срещу женитбата и брака като църковен обред срещали ожесточена критика от страна на духовенството. За това се съдържат интересни данни в Беседата на Козма и особено в посланието на Евтимий от Акмония. Като използува множество цитати предимно от творбите на Павел, както и разказа за сватбата в Кана, византийският монах се стреми да докаже, че бракът е законна установка на християнската религия и че той създава благословено от бога семейство, в което жената трябва да се подчинява на мъжа. Заключението му е, че „в законната женитба няма никакъв грях" (ἁμαρτία ἐν τῷ νομίμῳ γάμῳ οὐκ ἔστιν).[66]

Отрицателното отношение на богомилите спрямо брака не било оригинална тяхна догма. То е било възприето от масалианите и по-специално от евстатианците, чиито аскетични възгледи били осъдени на събора в Гангра през 341 г. Но проповедите на богомилите по този въпрос не могат да се разглеждат само като една чужда, дошла отвън заемка. В действителност те се явяват и като резултат на съществуващите обществени условия в средновековна България и по-специално като последица от тежкия живот, при който са били принудени да живеят редица хора. Многобройни повинности, чести войни, нищета и болести — всичко това, взето вкупом, представлявало благоприятна почва да се породят отрицателни мисли по отношение на женитбата и създаването на по-

коление и да се създаде настроение за бягство от семейството и семейните задължения. За такива бегълци, потискани от мизерията и злощастията, говори изрично презвитер Козма, като отправя упреци срещу тях. „Ако би някой, като бяга от немотията, отива в манастир или като не може да се грижи за децата си, бяга от тях, той вече не търси там божията любов. . . Такъв човек се отрича от вярата си и е по-лош от езичник. . ., става причина за много клетви. Защото осиротените от него деца, като мрат от глад и зиме страдат, в честия си плач често го проклинат, казвайки: Защо ни роди баща ни, а нашата майка ни остави сред толкова голямо страдание и всякакви беди.“[67]

Покрай социалните причини, които тласкали отделни хора към отричане от брак и семейство, съществували през X век и религиозни предпоставки, които водели до същите последици — а именно едно засилено отвращение към „плътта“, внедрявано главно чрез монашеската идеология, и един стремеж чрез отказ от съвместен живот с жена да се постигне спасение на душата.[68] От тези аскетично-религиозни настроения били увличани, ако се съди от думите на Козма, не само бедни хора, но и богаташи, които напускали дом и семейство, за да се затварят в манастирите. „Тук на света — казвали те — не е възможно да се спася.“[69]

По такъв начин за възприемането на аскетични възгледи, отричащи женитбата и създаването на семейството, са били налице самостоятелно възникнали условия сред българското общество през X век от социален и религиозен характер. Тези именно условия, подхранени и от еретическата традиция на масалианството, дали възможност да се оформи и развие гледището на богомилите, че бракът е законоположение на Сатаната и че всеки, който иска

---

[63] Срв. ZIG., Narratio, с. 106, 18; КОЗМА, Беседа, с. 26, 12.

[64] КОЗМА, Беседа, с. 61, 25 сл., с. 58, 6.

[65] Prilozi, Starine, 1, с. 121.

[66] Срв. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 69, 20—72, 26.

[67] КОЗМА, Беседа, с. 47, 12 сл.

[68] Пак там, с. 58, 3 сл. Такива хора според българския писател „не били далеч от еретическите мисли“.

[69] Пак там, с. 45, 6. Във връзка с това Козма развива подробно мисълта, че спасението е възможно и на този свят, т. е. без да се стига до аскетични прояви и бягство в манастир.

да спаси душата си, трябва да напусне семейството си и да не се занимава повече с жена и с деца. И в този случай богомилската идеология представлява отражение на настроения в самата обществена действителност, при която богомилското учение било създадено и разпространявано. Погрешно ще бъде, както правят това някои изследвачи, да считаме възгледите на богомилите за брака само за една чужда, възприета отвън заемка.

Отрицателното отношение спрямо женитбата и семейството, обусловено от причини със социален и религиозен характер, се преплитало във враждебните настроения на мнозина срещу намесата на църквата в сключването на браковете. За голяма част от българското население през X век, свикнало да живее още със своите езически традиции, участието на свещеника в брачния обред изглеждало ново и неприемливо явление. При това този обред бил придружен от сложен церемониал и изразходването на средства, което не всеки могъл да си позволи. Както се вижда, още през първите години след покръстването, когато в България дошли гръцки свещеници, нововъведеният брачен обред предизвиквал недоволство сред населението и отделни хора поради липса на средства не били в състояние да спазват всички изисквания на църквата. Това личи от третия отговор на римския папа Николай до княз Борис, където направо се отбелязва, че поради голямата бедност на някои от българите те не могли да се женят така, както им предписвало духовенството.[70] Папата се съгласявал, че занапред сключването на брака може да се опрости, като се избягнат пръстените, венците и пр. и се изисква само съгласието на бракосъчетаващите се. На дело това не станало. Църквата, която печелела твърде много при сключването на браковете, продължавала да ги счита за важно тайнство и да настоява те да се извършват съобразно с всички нейни изисквания, за да могат да имат законна сила. В противен случай ги отхвърляла. Естествено това становище на духовенството дразнело хората и било причина за силни антицърковни настроения.

По такъв начин във враждебното отношение към женитбата и брака, заело място в богомилската идеология, ние можем да установим два основни момента: от една страна, то се корени в един аскетичен светоглед, породен вследствие на тежки обществени условия и на убеждението, че само духовният живот, лишен от плът-

ски наслади, може да спаси човека; от друга страна, това отношение се корени в неприязнената позиция спрямо намесата на църквата при сключването на браковете, което не отговаряло на народните обичаи и традиции, наследени от езическата епоха.[71]

Първият момент — че бракът е греховно дело и че само онзи, който няма семейство, може да спаси душата си — представлявал по същество една аскетична и заедно с това една реакционна черта в богомилското учение. Да се отрича женитбата и създаването на поколение не може да се оцени освен като опасна и вредна за обществото проява. Но трябва веднага да се отбележи, че това схващане не могло да намери много съчувственици сред широката маса и да получи едно тъй пълно осъществяване, каквото си чертаели аскетично настроените теоретици на ереста. Само отделни хора, предимно от категорията на „съвършените", били готови да скъсат с дом и семейство и да изпълнят суровите повели на безбрачието. Обикновеният привърженик на богомилството обаче, селянин или гражданин, свързан с един нормален, обичаен начин на живеене, с грижите за жена и деца, не могъл да се поддаде масово на внушението, че женитбата е грях, че тя става по нареждане на злия творец и пр. Тия мрачни разсъждения са могли да бъдат привлекателни само за малък брой хора, но не и за голямото мнозинство от населението, което слушало проповедите на богомилите. За самите еретици е било напълно ясно, че аскетичната вълна не е в състояние да обхване всичките им последователи и че е невъзможно да се изисква безбрачие за всеки един от тях. Затова именно на тъй нар. „вярващи", както и на „слушателите" е било позволено да се женят и да си създават семейство и само в случай че пожелаят да станат „съвършени", трябвало да напуснат съпрузите си в съгласие с проповядвания принцип.

При това положение е ясно, че не са прави онези изследвачи,

---

[70] Срв. у Д. ДЕЧЕВ, Отговорите, с. 29.

[71] У славяните, както отбелязва Н. БЛАГОЕВ, Правни и социални възгледи на богомилите, с. 36 сл., бракът не е бил вероизповеден институт, а граждански и затова той дори и след приемането на християнството дълго време се сключвал без участието на църквата. За езическите обичаи на славяните при сключването на браковете срв. и Д. ЦУХЛЕВ. История на българската църква, I, с. 664.

които преценяват богомилското учение от гледна точка само на аскетичните струи, прокарвани в него, и го отхвърлят като мрачна и пресушаваща жизнените сили на народа идеология.[72] Това гледище е едностранчиво и неточно, тъй като то абсолютизира догмата за безбрачие, изпълнявана от едно незначително мнозинство от еретиците, и я приписва на всички последователи. По същия начин както е неоснователно да се подчертават и поставят на преден план в богомилското учение само съдържащите се в него идеи за примирение и несъпротива, така е неоснователно да се надценяват съдържащите се в него аскетични схващания, тъй като те не са намирали широка почва за разпространение сред народа. Доказателство за това ни дава и народният фолклор. В него не се намират никъде творби (приказки, песни и пр.), в които да се прокарва мисълта, че женитбата е греховна, че раждането на деца е по внушение на дявола, че хората трябва да изоставят семействата си и пр. Напротив, в нашите народни произведения има по тези въпроси съвсем противоположни схващания. В тях е прокаран един жизнеутвърждаващ светоглед, който гледа на женитбата като на хубав момент от живота на хората и има положително отношение към семейния живот и децата като радост и опора на родителите си.[73]

Но ако отричането на брака като съставка от нормалния, общоприет начин на живот не е могло да хване корен в съзнанието на българина и да се отрази съответно с това и в народното творчество, то отричането на брака като църковен обред се е подзувало безспорно с по-голяма популярност. Проповядвайки, че той не е никакво тайнство и че намесата на църквата при неговото сключване е неуместна, богомилите се приближавали твърде много до народните схващания, до старите представи и традиции, които въвеждането на християнската религия не могло да изличи. Българският народ продължавал да пази своите обичаи около женитбата, затвърдени в неговия бит в продължение на векове, и ролята, която духовенството трябвало да играе там, му се струвала не винаги наложителна и естествена. Доказателство за този антицърковен манталитет на населението във връзка с брака ни дават някои данни от писмата на Теофилакт Охридски и особено богатите материали от синодалните актове на Охридската архиепископия от първата четвърт на XIII век, когато там управлявал Димитър

Хоматиан (1216—1235 г.).[74] В тия материали става често дума за бракове, сключени без благословията на църквата, за незаконни съжителства, за неправилно извършени от гледището на каноничното право разводи и пр., с една дума, за такива явления, от които личи ясно как нехайно се е отнасял простият народ към изискванията на църковните правила и как продължавал да гледа на жененето като на един чисто светски акт, свързан с икономиката и бита, но не и с догмите на християнската вяра. Естествено от гледище на духовенството това било проява на разпуснатост, на отклонение от задължителния, официален морал и в такъв смисъл са били издавани и аргументирани църковни присъди срещу виновниците. В действителност обаче тук се касае главно за едно пренебрежително отношение към намесата на църквата вследствие на неизживени езически народни традиции, отразени и засилени и от проповедите на богомилите, че „законният брак" не е никакво тайнство, а е наредба на „дявола".

Възгледи за жената

Според господствуващите през средновековието църковни схващания жената била считана за второстепенно създание, което стои по-ниско от мъжа. Това гледище прозира в редица богословски съчинения от средновековната епоха, писани предимно от

---

[72] Такова становище се прокарва например в статията на И. СНЕГАРОВ, Поява, същност и значение на богомилството, БИБ, 1, 1928, кн. 3, с. 74, където четем: „Богомилското учение за земното е крайно песимистично, то убива тъй необходимата за човешкото и социалното развитие жизнерадостност, обезсмисля и обезцветява живота, парализира всяко духовно творчество."

[73] Срв. правилните наблюдения в такъв смисъл у Д. ПЕТКАНОВА, За връзките на фолклора с богомилството, с. 99 сл. Според нея „съвършените богомили са били шепа хора и техните крайности не са увличали народа".

[74] Документите на Охридската архиепископия са издадени от J. PITRA, Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata, VI, Romae, 1891. Богатият материал за бита на населението в Македония, който се съдържа в тях, е използуван от И. СНЕГАРОВ в книгата му „История на Охридската архиепископия", I, С., 1924. Срв. също Д. АНГЕЛОВ, Принос към народностните и поземлени отношения в Македония (Епирския деспотат) през първата четвърт на XIII век. Известия на Камарата на народната култура, София. 1948, с. 1—46.

византийски писатели, като Ефрем Сирин, Йоан Златоуст и др., и то е намерило място и в нашата средновековна книжнина. Разпространявало се схващането, че на жената подобава само да мълчи и слуша, че не е редно за мъжа да разговаря с жена си много, за да не обърква разсъдъка си и пр. Втълпявани били главно чрез някои средновековни апокрифи мислите, че жената е извор на злини, че е невярна, коварна, суетна. Основа за, общо взето, отрицателната преценка на жената давал разказът на Библията, че Ева е сътворена от реброто на Адам и е следователно допълнително по-низше създание. Това гледище било доразвито в по-късни творби и особено в редица поучения на апостол Павел. Второстепенното положение на жената намерило по-специален израз при изясняване характера на брака. От гледна точка на църквата бракът бил схващан като единство между мъжа и жената, благословено от бога, при което главна роля се определя на съпруга, а подчинена на съпругата.[75]

В противовес на църковното гледище богомилите имали по-други разбирания за жената. Това личи ясно още от техния разказ за създаването на първите хора. Като проповядвали пред слушателите си, че тялото на Адам било сътворено от Сатанаил, а душата му била вдъхната от бога, те подчертавали, че по същия начин била сътворена и Ева и че тя подобно на Адам била снабдена със същите светли и възвишени черти.[76] Митът за „Адамовото ребро" бил прочее отхвърлян и вместо него се застъпвало гледището, че мъжът и жената са равностойни творения, получили духовните си качества от бога.

В съгласие с това богомилите отреждали на жената значително място в своите религиозни общини. Всяка жена-богомил имала право при съответен живот и подготовка да влезе в кръга на тъй нар. „съвършени" и да стане учител и проповедник. Запазени са доста сведения, от които личи, че в богомилските братства жените играели действително голяма роля. В едно съчинение от XI век, което се отнася до Мала Азия, се говори за жена-богомил, която изпълнявала функциите на свещеник сред тамошните еретици.[77] За жени-богомили, които придружавали главния проповедник на сектантите в Тракия Василий в началото на XII век, става дума в разказа на византийската писателка Ана Комнина.[78] Наред с мъжете и жени могли да участвуват при извършване на всички

религиозни обреди в братствата. Византийският писател Евтимий Зигавин (началото на XII век) отбелязва, че когато се извършвал обредът за посвещаване на „вярващ" богомил в степен на „съвършен", около кандидата се събирали всички „съвършени богомили" — мъже и жени, за да свидетелствуват дали той е достоен за новия си ранг.[79] За голямото участие на жената в богомилските братства говори и Козма, когато се спира на тяхната практика да си правят взаимни изповеди. „Еретиците — казва той — изповядват сами себе си и си дават опрощение на греховете . . . и това правят не само мъжете, но също така и жените, което е още по-осъдително."[80] За един църковен писател от типа на Козма, който непрестанно проповядвал, че жената е второстепенно създание и че на нея подобава да мълчи и да се подчинява, е било наистина странно и осъдително това право, което се признава на жените-богомили.

Естествено при господствуващите обществено-икономически отношения в средновековна България възгледите на богомилите по отношение на жената не са могли да бъдат нито докрай последователни, нито приложени на практика, като се има пред вид, че учението им е било гонено и преследвано. Но независимо от това тези възгледи заслужават отбелязване, тъй като те са опит да се пречупи традиционният светоглед, че жената е по-низше създание от мъжа, и да се посочи, че тя има право наред с него да се проявява в обществения живот, да учи, да организира, да проповядва. За своето време тези разбирания на богомилите са били действително твърде силни и прогресивни.

Отношение към труда

В отношението на богомилите към труда се наблюдават сложни и в значителна степен противоречиви схващания, които се дъл-

---

[75] Срв. във връзка с това разсъжденията на Евтимий от Акмония във FICKER, Die Phundagiagiten, с. 69, 20 сл.

[76] ZIG., Narratio, с. 92, 33.

[77] FICKER, Die Phundagiagiten, с. 66, 19 сл.

[78] ANNA KOMN., Alexias, XV, 8=II, с. 295.

[79] ZIG., Narratio, с. 100, 35 сл.

[80] КОЗМА, Беседа, с. 39, 21 сл.

жат пак на наличието на „съвършени" богомили и на „обикновени" последователи на учението. „Съвършените" проповядвали, че истинският християнин, който трябва да се грижи преди всичко за душата си и да пренебрегва земния живот, не следва да се занимава с ежедневна трудова дейност, насочена към придобиване на материални блага. Свикнали да живеят като аскети и да се занимават само с проповеди и агитация, „съвършените" богомили се отнасяли отрицателно към стремежа да се мисли за натрупване на богатства, за купуване на разкошни дрехи, за организиране на веселби и пиршества и в такъв смисъл те били и против всяка стопанска дейност, т. е. против всякакъв вид труд, който би допринесъл за осъществяването на подобни неща.

За тези възгледи на „съвършените" богомили свидетелствуват преди всичко някои пасажи от Беседата на презвитер Козма. „Но познай и другите им думи, с които улавят душите на простите люде — пише той. — Те казват: Не е прилично да се трудим, да вършим земни [дела], както е казал господ: Не се грижете какво ще ядете или какво ще пиете, или с що ще се облечете, защото всичко това дирят езическите народи." „И затова едни от тях — продължава българският писател — ходят празни, не искат да вършат нищо с ръцете си, ходят от къща в къща и ядат чуждото имане — на измамените от тях хора. Ала те според господнята реч ще получат по-голямо наказание. Да чуем и апостола Павла, който даром не е ял хляба на никого. На мене, рече, и на тези, които бяха с мене, служеха тия ръце. И за ленивите пише, като казва: Празният, който не работи, не трябва да яде."[81]

Обстоятелството, че „съвършените" богомили проповядвали против стопанската дейност и сами не се грижели нито за храна, нито за облекло, а били поддържани от своите привърженици, дало повод на техните противници да им прикачат презрителното прозвище фундагиагити (т. е. торбоносци, торбеши).[82] С названието фундагиагити били известни малоазийските богомили през XI век, а неговият славянски превод „торбеши" се разпространил предимно в югозападните български земи. Употребявайки това прозвище, враговете на богомилството искали да подчертаят, че неговите ръководители се занимават с просия, че скитат от място на място.

Като вземат пред вид посочените данни на изворите и преди всичко обвиненията на Козма, някои изследвачи са склонни да

характеризират богомилството действително като едно движение, което притъпявало интереса на хората към трудовия живот и създавало откъснати от действителността, сурови и бездейни аскети, които почти не се занимавали нито със земеделие, нито с търговия.[83] Тази преценка е отчасти оправдана, но тя в никой случай не може да се отнесе до всички привърженици на богомилското учение, а само до една малка част от тях, които принадлежали към кръга на проповедниците и организаторите и чийто идеал бил аскетичният, лишен от земни удоволствия и материални блага живот. Що се отнася до обикновените последователи на богомилството, то те не само че не отхвърляли и не избягвали физическия труд и стопанската дейност, но, напротив, за тях те били главно занимание. Тези обикновени последователи са били предимно селяни или дребни градски занаятчии, т. е. хора, свикнали на ежедневна упорита работа за изкарване на прехраната и издръжката на семействата си. За такива еретици богомили и павликяни във и около Пловдив говори например византийската писателка Ана Комнина, като ги нарича „прости люде. . . , копачи, които боравят предимно с плуг и волове"[84]. Явно е, че от тях съвсем не можем да очакваме и да виждаме някакво отрицание на физическия труд. Напротив, тези селски труженици работели дори и в неделя, като се осланяли във връзка с това на твърдението, прокарвано в богомилското и в павликянското учение, че няма никакви светци и следователно не следва да се честват и никакви празници. Към такива именно еретици, които не зачитали неделния ден и продължавали да се трудят и в неделя, отправя укорни слова призвитер Козма. „Кой ви научи — пише той — в неделя, в деня на Христовото възкресение да постите, да се молите и да работите?"[85] Ако се съди по из-

[81] КОЗМА, Беседа, с. 34, 23 сл.; срв. Б. ПРИМОВ, Отношението, с. 38. Трябва да се отбележи, че подобни проповеди, които отричали нуждата да се грижи човек за земни блага и да извършва стопанска дейност, били разпространявани и от масалианите. Те отричали, както отбелязват техните противници, „ръчния труд" (τῶν χειρῶν ἐργασίαν). Срв. Д. АНГЕЛОВ, Влияния, с. 176.

[82] Срв. за тези названия по-долу, с. 384.

[83] Срв. разсъжденията на В. ЗЛАТАРСКИ, История, I, ч. 2, с. 553.

[84] Τοὺς δὲ χυδαιοτέρους . . . ὅσοι σκαπανεῖς ἦσαν καὶ περὶ ἄρατρα καὶ βόας ἠσχόληντο — ANNA KOMN., Alexias XIV, 9 = II, с. 262.

[85] КОЗМА, Беседа, с. 33, 8 сл.

казаните от него обвинения, че богомилите живеят в леност и ходят от къща на къща, за да ядат хляба на другите хора, би излизало, че в неговите думи се съдържат явни противоречия и че веднъж той говори едно, друг път съвършено друго. А истината е, че българският писател има в първия случай пред очи „съвършените" богомили, които действително отричали физическия труд и се занимавали само с молитви и проповеди, а във втория случай — обикновените последователи на богомилското учение, които били хора, непрестанно заети със стопанска работа, и за които дори неделята не била повод да се отдадат на почивка.

И тъй, когато говорим за отношението на богомилите към труда, трябва да правим разграничение между отделните категории еретици. Отказ от ежедневен, физически труд, насочен към трупане на блага и задоволяване на материалните нужди, бил характерен само за „съвършените" богомили, ръководители на религиозните общини, които се движели от място на място, за да държат проповеди, да поучават и организират. А що се отнася до голямото мнозинство от богомилските последователи, пръснати в села и градове, те съвсем не са били противници на „ръчния труд", осигуряващ тяхното препитание и преуспяване, но, напротив, работели дори и в празнични дни. С тази своя работа между другото те задоволявали не само своите собствени потребности, но имали възможност да отделят хранителни продукти, облекло и т. н. за поддръжка и на своите учители и наставници в богомилската вяра.

В богомилските схващания за труда има още един момент, на който би трябвало да се обърне внимание. Става дума за това, че като проповядвали срещу земните властници, богомилите карали последователите си „да не им работят", аргументирайки се с това, че „омразни на бога са, които работят на царя".[86] В този възглед на еретиците обаче не се крие отрицателно отношение към труда, както приемат някои изследвачи, а се крие само неприязън срещу експлоатацията на труда, срещу неговото грубо и безплатно използуване от страна на господствуващата феодална класа. Възгледите на богомилите изразяват в случая протест срещу тежките ангарии и повинности, а не враждебно отношение към „труда" изобщо и в такъв смисъл те не могат да бъдат поставени на една плоскост с възгледите им, че човек не бива да се грижи за материални

блага, да мисли с какво ще се облече и нахрани и пр. Това са два съвършено различни по мотивировка и по характер възгледи. Едните от тях са давали израз на антифеодалните настроения на потисканото и експлоатирано селячество и те именно били особено популярни и любими на хората, докато другите са били отражение на аскетично-евангелските настроения на „съвършените" богомили и тяхното възприемане и приложение в живота не срещало особено много съчувственици. Трезво и земно мислещият български селяк и занаятчия е бил напълно съгласен с внушенията, че не бива да бъде използуван трудът му от царе и боляри, и в такъв смисъл той с охота слушал думите на богомилските проповедници. Но да се откаже да мисли за храна и облекло, както му предлагали тези проповедници, той не бил в никой случай съгласен, а предпочитал да си работи и да забогатява, доколкото това било възможно. Така се получил споменатият вече „разрив" в поведението на „съвършените" и „обикновените" богомили — първите от тях да не се занимават с никакъв физически, производителен труд, докато вторите да работят дори и в неделни дни.

Заслужава да се отбележи, че подобни различия в отношението към труда се наблюдават и в западните дуалисти (албигойци и катари). И сред тях била налице една малка група от „съвършени" (perfecti), които се занимавали с проповеди и организационна дейност и не вършели нищо друго, и едно голямо мнозинство от обикновени последователи, занаятчии, търговци и пр., които работели, както всички други хора, трупали блага, забогатявали и пр. И тук се създала практиката „обикновените" последователи да поддържат „съвършените", да им дават храна и облекло. Ясно свидетелствува за това един френски автор от XII век. „Те се движат [става дума за катарските проповедници] из цялата страна, за да посещават своите ученици и да укрепват в тях лъжливото учение. . . , а техните ученици и вярващи им услужват с всички необходими неща, на което място и да пребивават те."[87]

---

[86] Пак там, с. 35, 13 сл.

[87] Срв. DÖLLINGER, Beiträge, II, с. 12; Б. ПРИМОВ, Отношението, с. 41 сл., който дава редица факти за това, че обикновените катари се занимавали със стопанска дейност и производителен труд.

Би следвало да се постави накрай въпросът, какво е било общественото въздействие от богомилските възгледи за труда. Както вече се отбеляза, твърдението им, че не бива да се работи за натрупване на материални блага и за осигуряване на храна и облекло, не е могло да намери много съчувственици и да ги превърне в сурови, занемарили живота аскети. Но проповедите им, че не трябва да се работи на царе и боляри, срещнали широко одобрение. Те допринасяли, макар и в една сравнително мирна, пасивна форма, да се засили борбата срещу феодалната експлоатация, да зачестят проявите на неподчинение към органите на властта, които карали населението да изпълнява постоянно най-различни и тежки ангарии. С една дума, агитацията на богомилите изиграла значителна роля в съзнанието на потисканите маси и предимно в съзнанието на селячеството. Чрез тази агитация се рушели основни положения във феодалното право и се отричала една от най-грубите форми на феодалната рента — отработъчната, която господствувала в нашите земи през X век и която запазила своето значение и през периода на византийското владичество, когато византийската власт непрестанно отрупвала поробените българи с разни задължения — да строят мостове и крепости, да пазят проходи и пътища и т. н.

6 Организация на богомилите

«Съвършени» богомили и обикновени последователи

При разглеждането на отделните страни на богомилското учение бе неведнократно подчертано, че трябва да се прави разлика между ортодоксалните теоретици и проповедници (тъй нар. „съвършени"), от една страна, и голямото множество последователи — от друга. Необходимо е сега да се спрем по-подробно на този въпрос и да видим какво са представлявали различните категории богомили и кое е било характерно за всяка една от тях.

За наличието на отделни групи еретици може да се заключи още от най-първите извори за богомилството, които се отнасят до X век. Особено показателни са използуваните вече данни в писмото на цариградския патриарх Теофилакт. В него се говори за три вида сектанти.[1] На първо място била една група от най-активни богомили, които според думите на патриарха „проповядват чужди на църквата догми" и за които трябвало да се вземат най-строги мерки. На второ място в писмото се говори за такива лица, които „не са могли да разберат напълно ученията, но все пак са се под-

[1] Срв. по-горе, с. 154.

чинили и са приели ереста". И най-сетне патриархът разграничава една трета група от хора, които „нито са поучавали, нито са учели, нито са претърпели или извършили нещо в духа на техните гнусни нрави". Тук се подразбират очевидно многобройните привърженици на богомилското учение, които слушали словата и проповедите на неговите разпространители, без да се включат пряко в живота на техните братства и без да изпълняват вършените там обреди.

Разграничението на богомилите на отделни категории е характерно явление и за следващите столетия. Сведения за това се съдържат в посланието на Евтимий от Акмония, а така също и в „Паноплия догматика". Подобно на патриарх Теофилакт и Зигавин различава три групи еретици. Първите от тях той означава като хора, които биват още просто въвеждани в учението (τοὺς εἰσαγωγικοὺς ἁπλῶς).[2] Това били обикновени привърженици, слушатели и съчувственици на богомилството. Мнозина от тях, както личи от разказа на византийския писател, продължавали да се увличат все повече в проповядваните им догми, да се сближават все по-тясно с еретиците, като влизали накрай в тяхната организация. Това били по думите на Зигавин „нещастници" (ἀθλίους), оплетени вече здраво в еретическата мрежа и упоени с отровно питие. Като висша категория богомили най-горе от всички стояли онези еретици, които се занимавали с проповедническа и организационна дейност и които били възприели чрез специален обред „прословутото съвършенство" (ἐπὶ τὴν τρυλλουμένην τελείωσιν).[3] Това били „съвършените" богомили, главни теоретици и разпространители на учението.

За наличието на отделни групи еретици може да се съди и от съдържанието на Бориловия Синодик. В него става дума, от една страна, за главни проповедници на ереста, означавани като „сеячи на безчестието", и, от друга — за такива хора, които били заблудени от тях, движели се заедно с тях, ядели и пиели съвместно и т. н. Това разграничение е прокарано особено ясно в две от началните анатеми на Синодика, с които се проклинат всички еретици, т. е. и тези, които проповядват, и тези, които ги слушат и им вярват.[4]

За деленето на богомилите на отделни групи свидетелствуват ясно и данни от сръбския Синодик, издаден във връзка със събора

срещу богомилите в Сърбия през 1221 г. В една от анатемите се проклинат „злите еретици, триклети бабуни", като под това название се подразбират главните проповедници на учението — „съвършените" (perfecti, τελειοι). Друга анатема проклина онези, които вярвали в бабунската ерес и били възприели възгледите на проповедниците. В случая се имат пред вид приетите вече в богомилските общини лица, т. е. онези „нещастници", за които говори Зигавин в „Паноплйя догматика". Трета анатема се отнася до такива хора, които не желаели да прокълнат никаква ерес и особено бабунската ерес. Правилно приема изследвачът на Синодика А. Соловиев, че в случая става дума, „за безразличните християни, които не желаят да анатемосат ереста, или, можем да кажем — за тайните съчувственици на богомилството"[5]. Това са били именно слушателите, обикновените привърженици.

Разделение на групи е имало и сред босненските богомили (патарени).[5a] Най-първата категория или „съвършените" са носели там обикновено названието „християни". Обикновените вярващи са познати под името „добри люде" или „добри мъже". А за „слушателите" се употребява понякога прозвището „мръсни люде", т. е. хора, които все още са свързани с нечистата, официална религия.

Делене на групи имало и сред сродните с богомили и патарени италиански и френски катари. Катарските „съвършени" носели названието „perfecti", приетите в техните братства еретици се наричали „вярващи" (credentes), а обикновените привърженици, които още само слушали проповедите, се наричали „слушатели" (auditores). „Тази ерес — пише един западен изобличител на катаризма — се разделя на различни степени — тя има свои слушатели, които тепърва се въвеждат в заблудите, има и вярващи, които вече са заблудени" (haeresis haec diversis distincta est gradibus: habet enim auditores, qui ad errores initiantur, habet credentes, qui iam decepti sunt).[6]

---

[2] ZIG., Narratio, c. 101, 13.
[3] ZIG., Narratio, стр. 101, 2.
[4] Борилов Синодик, анат. 40 и 41, с. 42; срв. и с. 78, анат. 110.
[5] A. SOLOVJEV, Svedo anstva, c. 56.
[5a] O. MANDIČ, Bogomilska crkva, 119 сл., 128 сл.

Необходимо е да видим след казаното дотук какво е било положението на всяка отделна категория „богомили“ и по какво са се отличавали те една от друга.

Данните, които се отнасят до обикновените привърженици, говорят, че това били хора, пред които богомилските проповедници разпространявали своето учение и се стремели да ги убедят в правотата на възгледите си. Но тези привърженици или, както се наричали още, „слушатели“ не били посвещавани във всички страни на еретическата идеология. Пред тях богомилските проповедници излагали само една част от своите схващания, като запазвали останалите за себе си и ги разкривали постепенно само на понапредналите и приети вече в тяхната организация „вярващи“.

За този метод на богомилските проповедници свидетелствува ясно отбелязаният вече пасаж от „Паноплия догматика“. „Отначало, пише Евтимий Зигавин, [еретиците] наставляват просто обучаваните, като ги увещават да вярват в отца и сина и светия дух и да знаят, че Христос е приел човешка плът и е дал на светите апостоли свещеното евангелие. Те ги съветват да спазват евангелските повели, да се молят, да постят, да бъдат чисти от всякакви пороци, да не притежават нищо, да понасят злото и да бъдат смирени, да говорят истината и да се обичат помежду си. Изобщо ги поучават на всякакво добро. Така ги примамват с поучаване на полезни неща и постепенно ги завладяват и неусетно водят към гибел. След известно време те започват да сеят към житото и бурени (παρασπείρουσι τῷ σίτῳ καὶ ζιζάνια).“[7] В тази своя практика да не разкриват всичко, а да започват само с някои възгледи богомилските проповедници се ръководели, както отбелязва Зигавин, от евангелските слова: „Не давайте светите неща на кучетата и не хвърляйте бисерите си пред свинете.“ „Свето нещо — пише той — те наричат своята непокварена вяра, а бисери — тайнствените и скъпоценни правила на своята ерес. А кучета и свини — о, каква прекомерна дързост! — благочестивите като нас хора като уж идолопоклонници. Ужасявам се да изрека другите им безсрамия. След това прибавят, че за куче и свиня вземат този, който отива при тях. Най-напред те го очистват чрез пост и молитва. След това го кръщават, както казахме по-горе. Сетне, така възгордени от малките си успехи и напредък, му доверяват спокойно светите неща и бисерите.“[8]

В духа на описанието на „Паноплия догматика“ са и сведенията, които намираме в съчинението на Евтимий от Акмония. И той отбелязва, че еретиците разкривали своите възгледи постепенно, като се задоволявали най-напред да излагат пред своите слушатели само текстове и поучения от евангелието. „За ония — пише той, — които още изцяло не са ги последвали, те назовават светите евангелия и посланията на Павел и цитират пред тях словата им.“[9] След това вече, когато хората им се доверявали и се присъединявали към тяхното учение, те им разкривали все нови и нови неща, за да ги направят накрай пълни еретици и да ги отклонят завинаги от православната вяра. На няколко места в своето съчинение Евтимий се спира на този въпрос, за да подчертае голямото умение на богомилите постепенно да заблудят своите слушатели и да ги превърнат постепенно в предани и покорни последователи на ереста.

Като изключим явно враждебния тон в данните на Евтимий от Акмония и на Евтимий Зигавин и техния стремеж да представят дейността на еретиците като някакво съзнателно оплитане на хората в дяволска и безбожна мрежа, няма съмнение, че в общи линии описанието за постепенния подход в разпространяването на богомилското учение отговаря на истината. Особено характерно е посоченото обстоятелство, че богомилските проповедници си служели най-напред само с текстове от евангелията, чието съдържание те познавали отлично. Въз основа на евангелските писания те обосновавали пред слушателите си своите философско-религиоз-

---

[6] Срв. DÖLLINGER, Beiträge, I, с. 205 сл.; RAČKI, Bogomili i Patareni, I, 178; D. ANGELOV, Bogomilismus, I, 46.

[7] ZIG., Narratio, с. 101, 13 сл. Върху обичая на богомилите постепенно да разкриват своите догми се спира Зигавин и в уводните си думи към богомилската космогония и есхатология.

[8] Пак там, с. 107, 27 сл.

[9] G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 37, 17—19, 29, 22 сл., 30,6—20. Заслужава да се отбележи, че и катарските проповедници подобно на богомилските имали практиката да съобщават на своите слушатели само някои от своите възгледи, а по-важните подробности на учението си да оставят само за по-напредналите и достатъчно близки на тяхната вяра еретици (REINER, Summa, с. 72). Срв. C. SCHMIDT, Histoire, II, с. 99; A. BORST, Die Katharer, с. 204.

ни, социални и етични схващания, като изтъквали при това, че те са най-чистите и последователни тълкуватели и изпълнители на християнската религия. Разпространението на евангелското християнство е било следователно първата фаза в проповедническата дейност на богомилите и първа точка от тяхната цялостна програма за привличане на последователи.[10]

Като цитирали отделни пасажи от новозаветните книги било в буквален, било в алегоричен смисъл, богомилските проповедници имали за цел да докажат пред своите слушатели, че представителите на официалната църква са се отклонили от евангелското християнство, че не живеят така, както изисквал Христос. Стремели се да докажат също, че и представителите на светската власт — царе, боляри и пр. — не постъпват в духа на евангелските повели. С други думи, използуването на новозаветните писания не било абстрактно и самоцелно, а се придружавало с разгръщане на остра критика срещу недъзите на съвременната действителност и по-специално срещу поведението и пороците на господствуващата класа. За тази критика най-ярко свидетелство дава посоченият вече текст в Беседата на презвитер Козма, че еретиците хулят богатите, ненавиждат царя, укоряват болярите и пр.

Тази дейност на богомилите, която се свеждала в поучения в духа на евангелието, съчетани с нападки срещу представителите на господствуващата класа, задоволявала безспорно до голяма степен очакванията и надеждите на слушателите и мнозина от тях, след като присъствували на едно или повече събирания с еретически проповедници, ставали вече искрени и убедени съчувственици на техните възгледи. Те се превръщали следователно в богомили, но само в частичен и непълен смисъл на думата, дотолкова, доколкото били възприели и одобрили една страна от идеологията на сектантите, а именно техните схващания, че основа на истинското християнство е само евангелието и че представителите на светската и църковната власт заслужават порицание, понеже са се отклонили от него. Тези не напълно още истински богомили пречупвали проповядваните им възгледи съобразно със своите разбирания и интереси, като не всички от тях били склонни да се съобразят с наставленията за бедност, смирение и несъпротива, а предпочитали да се борят срещу своите угнетители, да увеличават земните блага, а не да се отказват от тях, и т. н. Не били склонни

също така да живеят като аскети, без да се женят и да вкусват месо и вино, както правели „съвършените". Накратко казано, и по своята теоретическа подготовка в догмите на богомилството, и по своите методи на действие, и по своя начин на живот голямото мнозинство от слушатели и съчувственици били само в ограничена степен и само условно „еретици". Това обстоятелство било вземано пред вид при църковните епитимии, налагани на онези от тях, които пожелаели доброволно да се върнат пак към православието. Тези епитимии били сравнително по-леки от епитимиите, които църковната власт налагала на разкаялите се богомили от категорията на „вярващите", а също така и от степента на „съвършените".[11]

Независимо от обстоятелството, че мнозинството от хората, които слушали проповедите на богомилите, се задоволявали с изнасяните им евангелски поучения и критически нападки и оставали завинаги само „слушатели", могло да се намерят и такива лица, които желаели да влязат в по-тясно общение с еретиците, да се приобщят към техния начин на живот и да се запознаят по-подробно с учението им. На практика тези стремежи водели до преми-

---

[10] Поради това, че богомилите си служели пред слушателите си главно с евангелските текстове, трудно било, оплаква се Евтимий от Акмония, да се разбере отначало тяхната ерес (G. FICKER, Die Phundagiagiten, c.4, 13 сл.).

[11] Разграничение при приемането на разкаяли се еретици в зависимост от това, към коя група са принадлежали те, се прави, както вече се каза, още в писмото на патриарх Теофилакт. Особено ясно е подчертано то в едно специално църковно указание по този повод, съставено вероятно през XI—XII век. То определя как да се приемат отново в православната църква богомилите, наречени още с прозвищата масалиани, фундагиагити, евхити, ентусиасти и маркионисти (срв. текста у G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 172 сл.). Там се разграничават два вида каещи се. За единия се казва, че „бил сварил вече да се срещне с такива [еретици], да се храни с тях, да беседва с тях и да приеме ереста, но не бил изпитал върху себе си още „заклинанието" и не бил дошъл при космократора [дявола], нито му се бил поклонил при нощните дяволски мистерии „в обичайните за тях места и не се бил отрекъл от Христа". За другия се казва, че „той бил поживял вече с тази ерес и бил изпитал отгоре си „заклинанието", и бил се поклонил на злия". В зависимост от разликата между първия и втория еретик се определят и различни църковни епитимии за приемането им отново в църквата — по-леки и кратки за първия и по-тежки и продължителни за втория.

наването на съответния човек от положението на „слушател" до степента на „вярващ" и до приемането му в богомилските общини.

За да може „слушателят" да стане „вярващ", било необходимо както личи от описанието на Зигавин, той да започне една предварителна подготовка, която била определяна и ръководена от „съвършените". Тази подготовка се свеждала главно в по-пълно усвояване на богомилските възгледи, без обаче кандидатът да бъде посветен във всички тайни на учението. Същевременно той бил задължен да води един по-въздържан и скромен живот, изпълнен с пост и молитви.[12] След като тази подготовка завършела, било определяно за кандидата време за изповед и очищение и след това се пристъпвало към обреда за приемането му в кръга на „вярващите". Според богомилите това приемане представлявало „второ кръщение" (ἀναβάπτισμα) и то именно било истинското, тъй като ставало чрез „светия дух" за разлика от първото, водното, което било дело на Йоан Кръстител и нямало никакво значение.[13] Това „второ кръщение" се извършвало, като върху главата на кандидата било поставяно евангелието на Йоан и бил четен неговият уводен текст — „в началото бе слово" и пр. Събраните наоколо членове на братството изпявали след това молитвата „Отче наш" и с това целият ритуал приключвал.[14]

Кратките сведения, дадени от Зигавин във връзка с приемането на „слушател" за „вярващ", отговарят в общи линии на това, което разказва Евтимий от Акмония по този повод. Той също говори, че богомилите поставяли върху главата на кандидата евангелието и започвали да четат текстове от него, като прибавя обаче, че заедно с това, без да разбере той, те му прочитали и някакво дяволско заклинание (σατανικήν ἐπῳδήν), което го поставяло вече в мрежата на лукавия и в душата му започвала да си действува „дяволската енергия".[15] Като се изключи тази измислица на византийския монах, с която иска да представи богомилите за демонски служители, останалото в неговия разказ е вярно.

По примера на богомилите в България и Византия обредът за „второто кръщение" бил възприет и от западните дуалисти. Подробно е описан този обред в Катарския требник от Лион. От съдържащите се там данни се вижда, че кандидатът за „вярващ" трябвало да премине определен период на „въздържане", тъй както ставало това и при богомилите. След това той се явявал пред

„добрите люде“ (т. е. „съвършените“) и най-главният от тях, наз-ваван ancia, т. е. старейшина, му прочитал отделни пасажи от евангелията и посланията на Павел. След това му давал напът-ствия от нравствен характер и заедно с него прочитал молитвата „Отче наш“. Обредът завършвал с общо изпълнение на тази мо-литва от страна на всички присъствуващи членове на братството.[16]

С по-други подробности е описан този обред във фрагменти-рания Катарски требник от Флоренция. Там се отделя голямо вни-мание на въвеждането на кандидата в съдържанието и смисъла на молитвата „Отче наш“, която старейшината (ancianus) подробно му разтълкувал с препоръка занапред той да я произнася често.[17]

С получаването на степен „вярващ“ възможностите за напред-ване не се изчерпвали и желаещият можел да се домогва и до по-следния и най-висш ранг на „съвършените“. Пътят за получаване на този ранг бил продължителен и твърде тежък. Според Евтимий от Акмония той траел от една до две години, а според споменатия вече богомилски теоретик Константин Хризомала (от средата на

---

[12] Срв. ZIG., Narratio, с. 100, 30 сл. Вероятно е да се предположи, че кандидатите за „вярващи“ трябвало да се подложат на пост всеки понеделник, сряда и петък до деветия час от деня (срв. ZIG., п. с., с. 101, 30 сл.). Според Козма богомилите постели и в неделя. Подробно за поста при богомилите с указания от всички извори и със сравнения с други еретици у H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 143. Богомилските проповедници настоявали, че трябва да постят (νηστεῦειν) и слушателите, но не се посочва в какви дни пред-писвали да става това.

[13] Τὸ μὲν γὰρ πάρ' ἡμῖν βάπτισμα τοῦ Ἰωάννου λέγουσιν ὡς διά ὕδατος ἐπιτελού-μενον, ἓτὸ δέ παρ' αὐτοῖς τοῦ Χριστοῦ διὰ Πνεύματος, ὡς αὐτοῖς δοκεῖ τελούμενον (ZIG., Narratio, с. 100,28 сл.).

[14] Кратко споменаване за „второто кръщение“ има и в една анатема на Бориловия Синодик (с. 46, анат. 47), която гласи, че еретиците хулели Йоан Кръстител и водното кръщение и се кръщавали без вода, изричайки само молитвата „Отче наш“.

[15] Срв. G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 24,9 сл. Евтимий предава целия разказ за начина на посвещението върху „вярващ“, като си служи уж с признания на един задържан богомилски проповедник.

[16] Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 120—123.

[17] Срв. текста у A. DONDAINE, Liber, с. 151—156. Поради голямото значение, което се отдавало на тази молитва при приемането в степен „вяр-ващ“, целият този обред е носел наименованието „Traditio orationis sanctae“ (т. е. „Предаване на светата молитва“). Срв. A. DONDAINE, Liber, с. 35.

XII век) — три години.[18] При подготовката за „съвършенство" кандидатът бил въвеждан още по-пълно в богомилското учение и му били разяснявани и нови подробности. Вероятно тогава се запознавал той с главните вярвания от космогоничен и есхатологичен характер, с алегоричните тълкувания на евангелията и т. н.[19] Трябва да се предполага, че тогава му е ставал достъпен и най-важният апокриф „Йоановото евангелие", който, както се знае, бил означаван с прозвището „Тайна книга" („Liber secretum") и следователно не е бил познат на всички привърженици на богомилството.

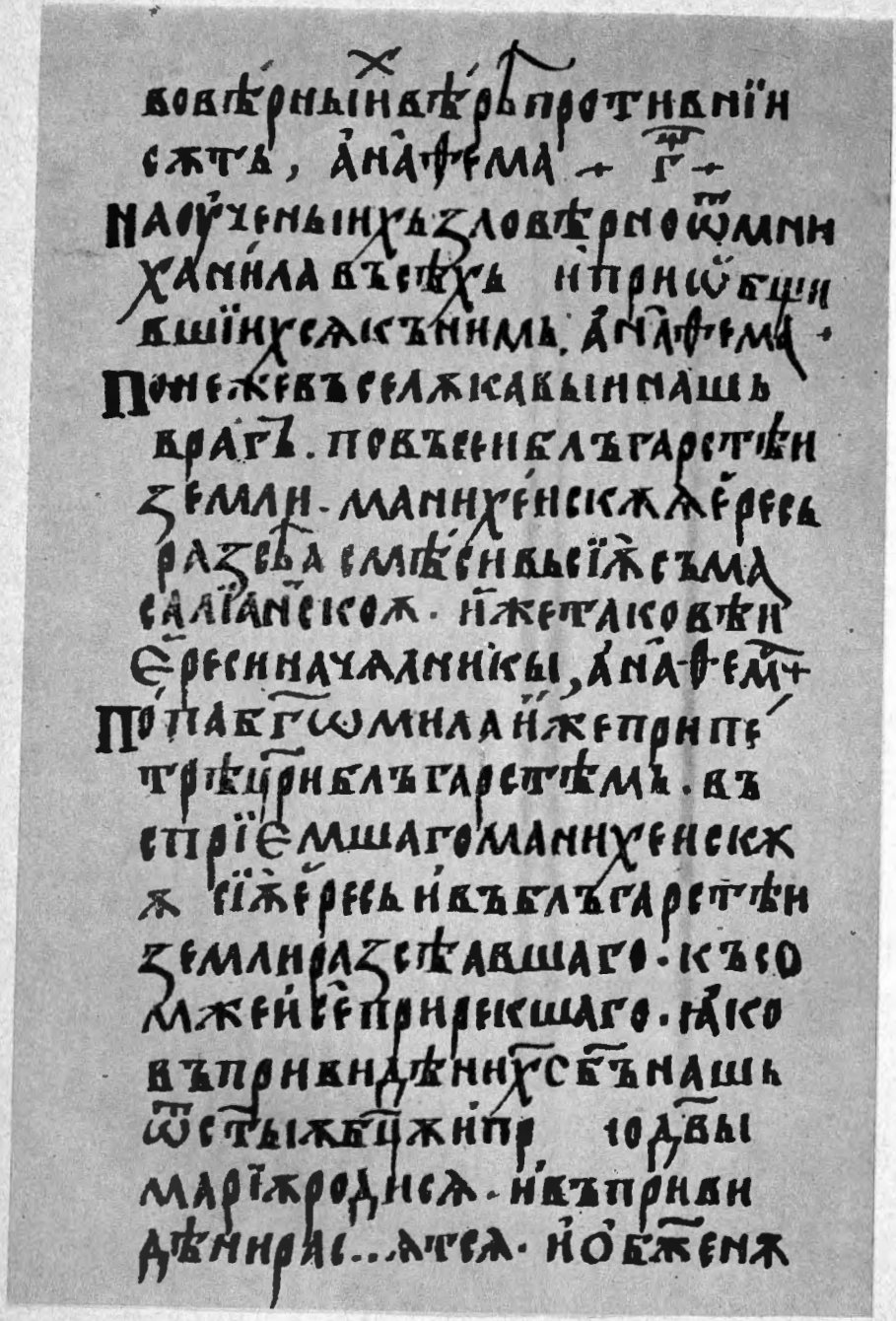
Наред с теоретичната подготовка кандидатът за „съвършен" трябвало да се въведе постепенно в един суров и аскетичен живот, съобразен напълно с дуалистичните разбирания, че тялото е от злото начало и само душата е от бога. Той трябвало да се моли по седем пъти през нощта и през деня, да се облича само с една риза, да изпълнява определения му пост (ἐπιτεταμένην νηστείαν) и да се въздържа от собствената си жена.[20]

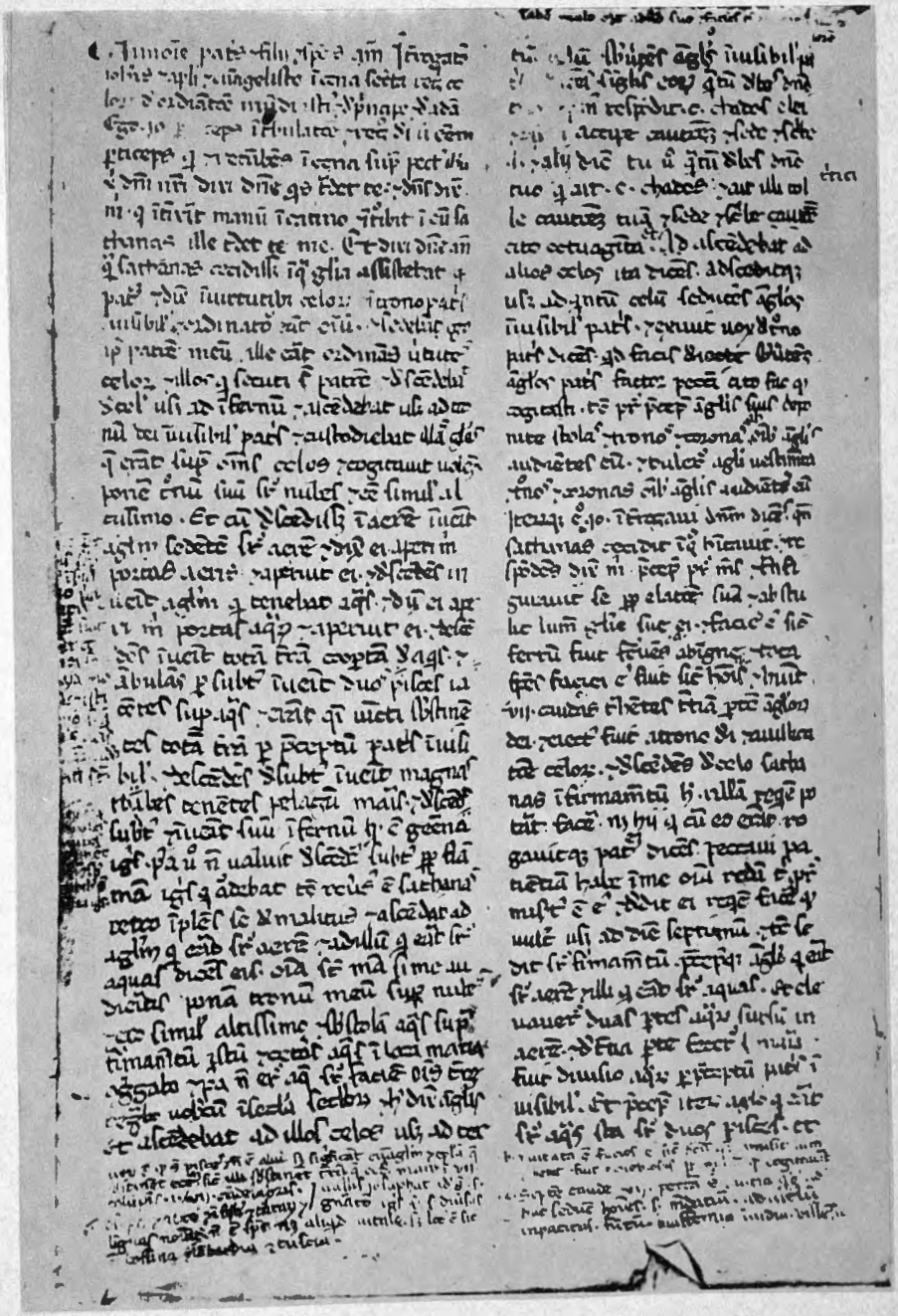
След като продължителната и трудна подготовка била приключена, могло вече да се пристъпи към получаването на степен „съвършен", което ставало чрез специален обред. Той започвал според описанието на Зигавин с това, че кандидатът трябвало да даде доказателство, че е спазил всички изисквани от него неща и че се е борил ревностно, за да се покаже достоен за новото си призвание. „След като засвидетелствуват за това едновременно мъже и жени — пише по-нататък византийският автор, — те го завеждат към прословутото си посвещение [в тайнствата] (ἐπὶ τὴν θρυλλομένην τελείωσιν), обръщат нещастника на изток и отново полагат върху нечестивата му глава евангелието. Присъствуващите мъже и жени го докосват със светотатствените си ръце и пеят нечестиви молитви за посвещение. Така започват, извършват и все пак завършват и потопяват във вода достойния за морското дъно и погибел."[21]

Други подробности относно обреда на даване „съвършенство" се съдържат в съкратената редакция на изложението на Евтимий от Акмония и в анатемите, свързани с нея. Там се казва, че най-напред около кандидата за тази степен се събирали присъствуващите и плюели върху него, с което очевидно искали да посочат, че се отвращават от „стария човек", обзет още от демоните. След това с една гъба кандидатът бил измиван от горе до долу с мръсна

въше. прьвое оубо ѿ бнаженни бꙑша. и
растражены четꙑрми. и бїени бꙑша и с...
щано. и посемь повѣшени бꙑвше и с... ръ
гани. донде же плъти ѿпаде на землю, и въ
нжтрь ни вси вънѣ явишася. и на коне
цъ стоꙗ и главꙑ оусѣкноуша. и тако
скончашася: — Въ тъ дн҃ь страсть ст҃ꙑ
агапита. дионисиꙗ. тимолꙑ. алезан
дра. в пострадавших въ кесарии: Въ тъ же
дн҃ь слово козмꙑ презвитера. ѿ еретиче
скыѡ попѣ:

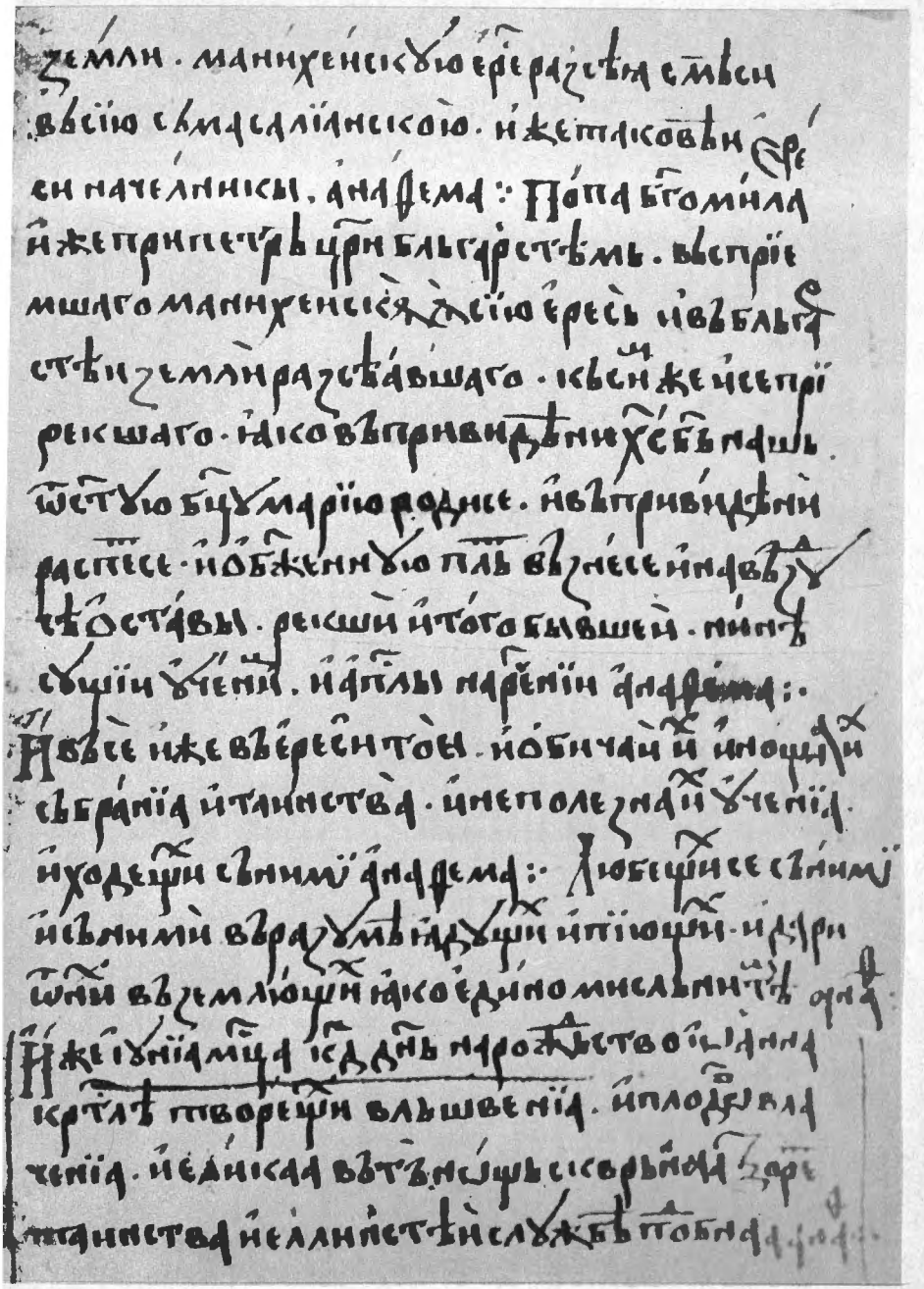
Съ попоу оубо и попови подобаетъ оучителю
сꙑ з..ати порѫченыꙗ емоу люди. само
моу прѣжде оудалившоу ся ѿ въсего
...ꙗ. якоже и велии павелъ. глаголе. подобает бо е
пископоу бесвпорочноу бꙑти. яко божию строителю
...никоу. не само годоуща, не гнѣвливѫ
не хва... не пиꙗница, не... не ... ...
щемъ. страннолюбивѫ. правдивѫ... пре
подобноу. въ оучении повѣрнѣ... .. кьсн. да
и ... силенъ бѫдоу оутѣшити ...; ... оуче
нии. и противникꙑ въ... ...ати. ѿ
въсѣ сими ... ѿбра ... ... послоу
шаитте въ съдръжащии ли... и. божиꙗ гласа
1
послоушаитте стар... ... оуше ска
го чина. пастоуръ добрꙑи дшю свою полагает
за овцꙗ. а иже наемникъ и не пастоуръ, ему
же не сѫть своꙗ овца. аще оузрит волка грѧдѫ
ща. то оставивъ овцꙗ бѣжит. и волкъ
въсхꙑтить ѧ и распоудить овца. ѿ каа ... бо
не хотѧ волци сии злии... крестиꙗньскаꙗ оу
чениꙗ не ... ...роу ... ...
пастоушьскꙑ. ѿкоу доуля ... ...
и ... ... грѣси и неправдꙑ. не ѿ
наказаниꙗ ли ... ска. како бо слово божие
правити сѧ хоще... ... и не вѣдꙑщи
закона. ... ... законо..... мно
гажꙑ ... ... второе на
до... ... наказаниꙗ послоушати ... на
... ... порѫченнаго
ва. оучаще ... ...
любовиꙗ. на не на ва събѫдетсѧ реченн...
ѿ ... ...
... ... божие прѣ... ... ...


вовѣрныинаѣръпротивнїи
сѫтъ, ѧнаѳема + г +
Наоучениихъзловѣрноѡмнн
хамилавъсѣхъ иприлѡбши
вшїихсѧсъними. ѧнаѳема +
Помежевъселѧкавыинашь
врагъ. повъсѣвѣлъгаретѣи
земли. маниухеискѧѣресь
разьвасѧсѣнѣьсїѧсъма
саїанѣскомъ. ижетаковѣи
ѣресиначалникы, ѧнаѳем +
Попавгѡмилаижепрнпѣ
тръцрнвлъгаретѣмъ. въ
спрїемшаѳоманиухеискѧ
ѧ сїѧѣресьи вълъгаретѣи
землиразсѣкавшаго. късо
лжеѣпрнрекшаго. наіко
въпрнкнджннхсѣънашь
ѡстыижещжипр 10двы
маріяроднсѧ. иѣъпрнви
дѣнирас...атсѧ. иобѣсняѧ

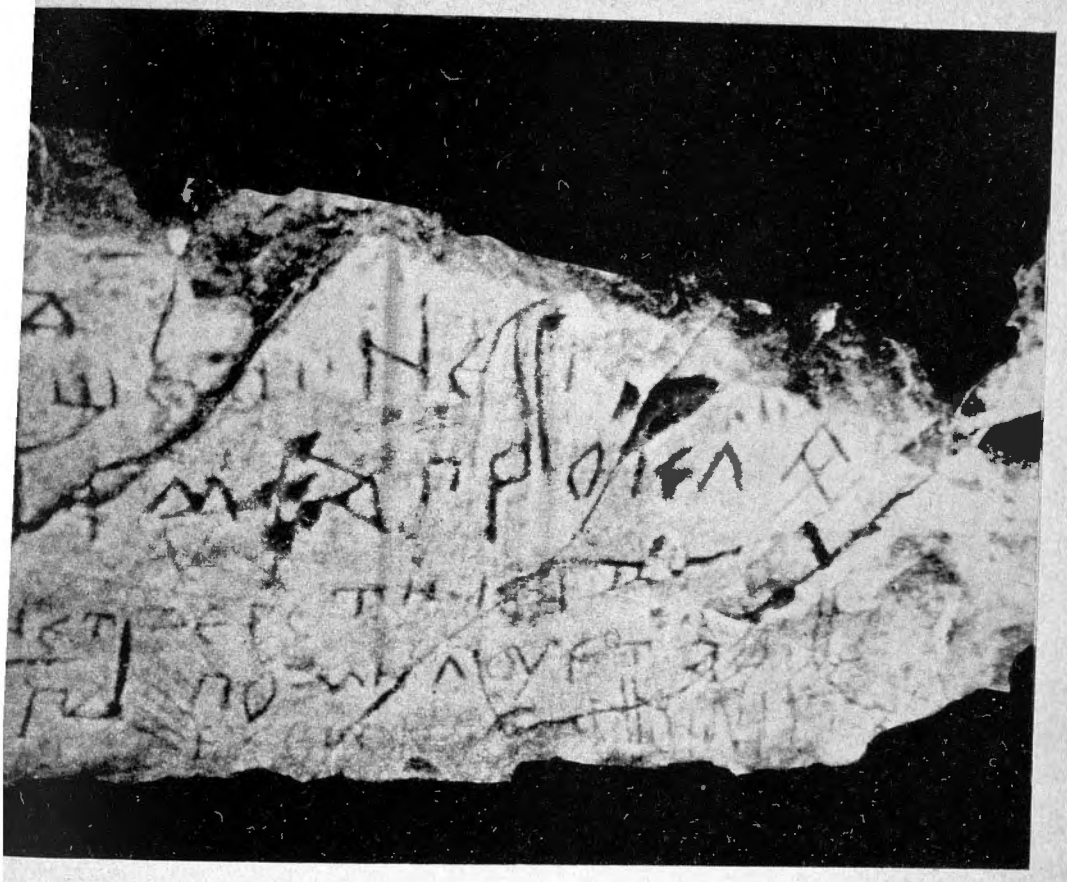


прїемлющїи плотїсовитїи ѥже по хѹдомѹ
помыслѹ разꙋмлѣнїа ѥгѡ ѡстꙋпнѡщꙋ.
рѣсе тогда ѥгда и работа ѥго невѣнїе глетсѧ.
мѵсопетрїемлющїи ѥдино божїи и
ѥдино чѣстныхъ въ плѣсни распїсовы
глсѡ досаждѧтисе. глетже по хѹдомѹ
помыслѹ прїемлѧти. ѥстествꙋ дсво и
ствꙋ ѥже ѥстиннꙋ сꙋщꙋ глетеплѣсни
ѥже въсѵставѣтого бжтвꙋ. ѥгда
лѣ прѣбывающꙋ. ѥсїꙋ бо ѥсѵстави
ѥль жни ѥже ѥшѥ ѥсѵставнїи ѥстиныи
ꙋчетель дѹхꙋ: ѥжесѵтѣ хрїстїанскїи ѥпгд
вославнїѥ вѣры вънесенꙋ шѳтцꙋ ѥпископꙋ
ѥдинꙋ ѥпричестивше ѥго шѳтого пастꙋбы
ꙋченїѥ его ѥдинскыжѥ ѥпо вѣрнѣ вел
нїѥ ꙋченїѥ. ѥже съборнѣ ѥпископъ правѣ
правѣ вѣры и вѣрѣ противнѣ съ дѹхомъ
научены словѣсномꙋ мнѣ хѹ ѥпладѣтъ. и
прѣобщивше ѥго ѥдинѣ дѹхꙋ: ѥже ѥсѵ
лѹсꙋѥ ѥпископъ врагъ. повсемѣ блгарꙋтꙋ

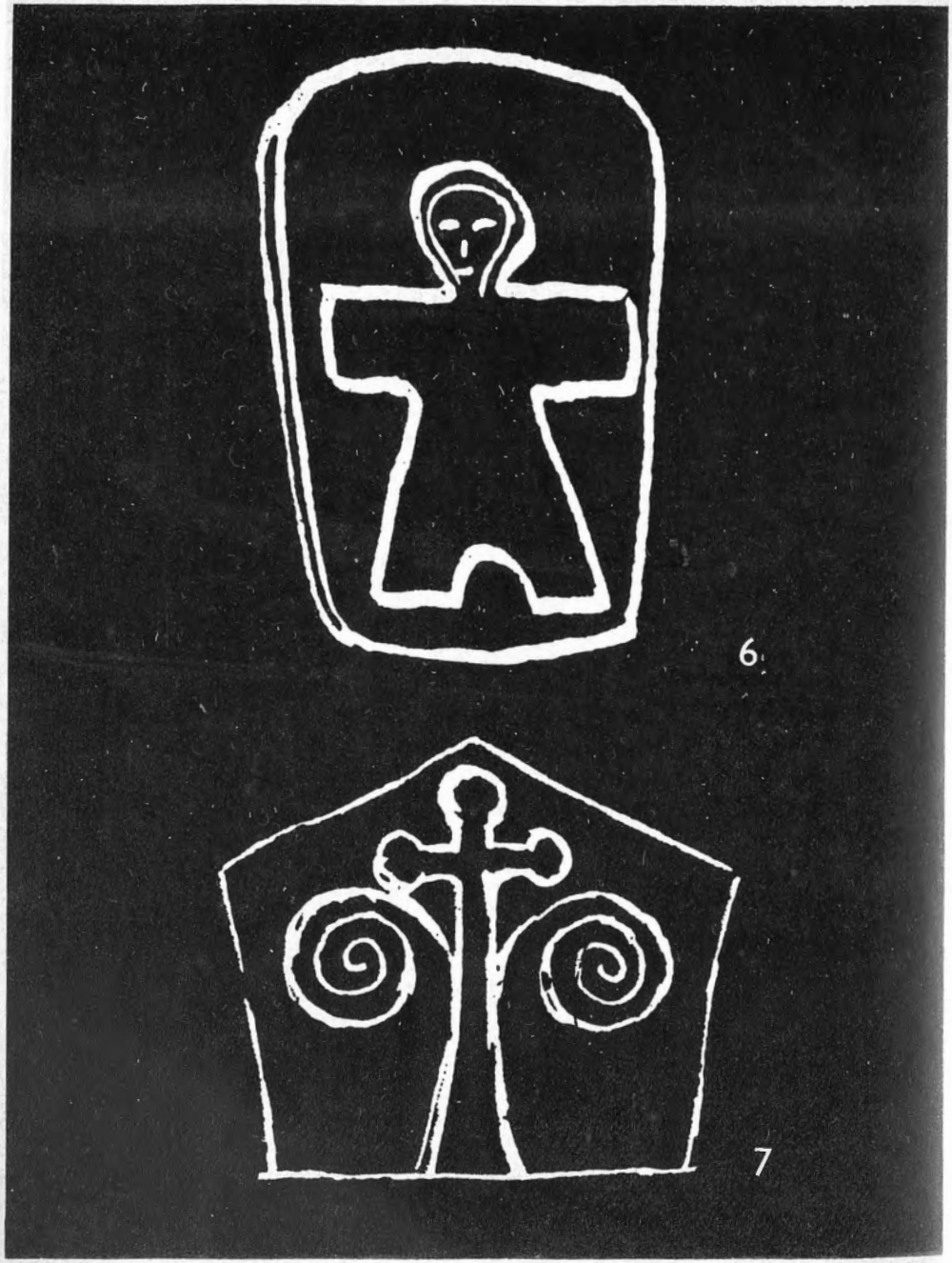
в хѵ сфѵ
ѥ ѳ ѵ ѳ
тогда сперва
въземле



ѕемли · маннхеискоую ереразѣ сѧ сѧ
вьсѣю свмѣсліѧнісоію · иже тліс ковьи ере
сн начелнисы · анаѳема :: Попа бгомила
иже при пѣтрѣ цр бльгарѣстѣмь · выспрїе
мшаго маннхеиса · ѧже ересь ивъ бльга
стѣи ѕемли разсѣавшаго · ісѣсн же ѣсепрї
реисшаго · иісоу въ прив идѣнихс ѣ бъ нашь
шествію бцѣ маріи родше · ивъ прив идѣни
распсе · иобѣженнуюплъ въ мѣсе инадъ
ѣ ѣостѣвы · реисши итого бывшеи · пиш
сѣщїи ученїи · иѣплы нарѣнїи анаѳема ::
Всѣ иже въ ересѣнтоы · иобычаи и имощи
събранїа итаинствѣ · имеполезнаи ученїа ·
иходѣщи сѣнимї анаѳема :: Любѣщисе сѣнимї
исѣнимї вразумѣвающи ипїющи · и ѕри
шнї въземлющи иісоединомыслѣнитїсѧ ·
Ѧже ѣ ѣнїа мїцѧ ісѣдань народьство ѣ ѣ инаа
ісрѣтлѣ творѣщи вльшвенїа · иплодъ влѧ
ченїа · иѣдїнсѧ въ тѣлѣсѣ сѣ сѣрьнїи здрѣ
ѣ таинствѣ иѣлліпет ѣ ѣ служьбѣ тобѣ



5



6

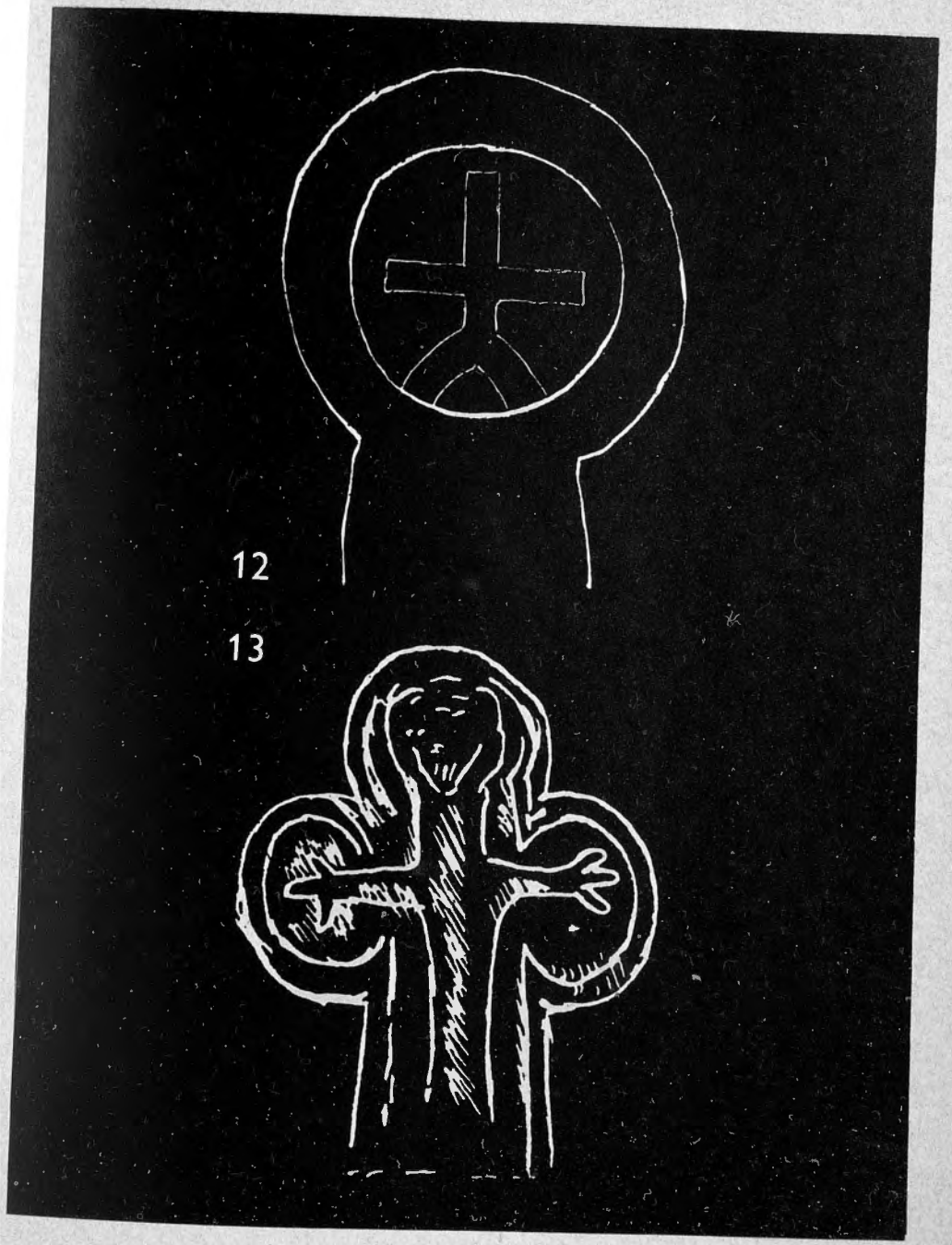
7

8

9

10

11



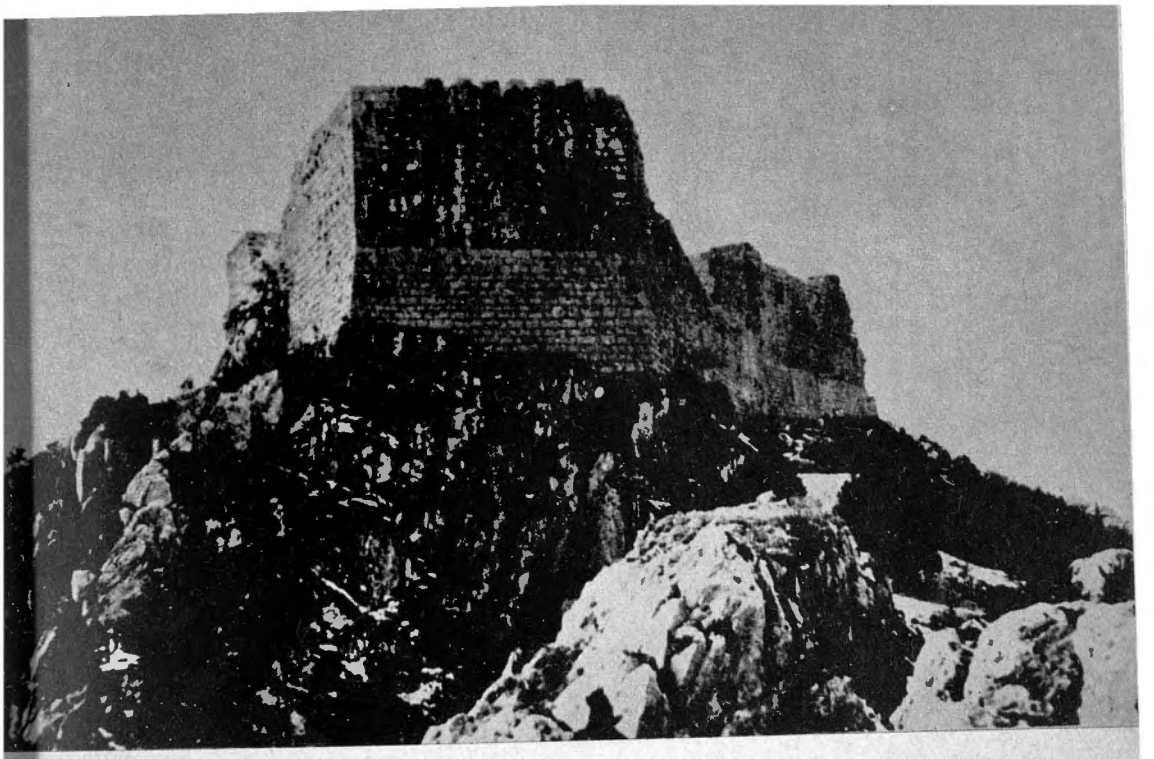
12

13

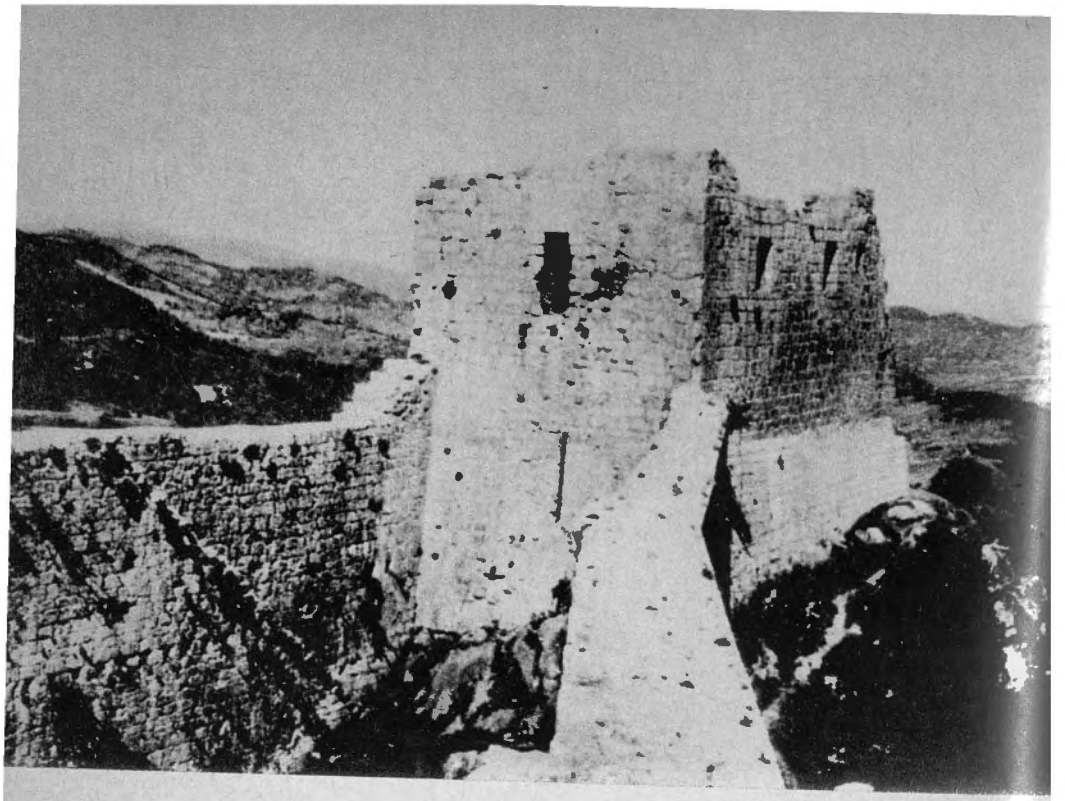
цр҃ь бра҇тѹ своего҆ и҆жѐ многы̀ побѣдѝ поискрь
шомѹ҆ нагры̀сы и҆ фрѹ́гы, вѣчнѣи҃ пами҆
тѹ҆ сѝ҆ѹ҆бо҆ и҆сопрѣмь цр҃тво сестри҆чнь
пр҃ѣ бл҃гочьстивѣи҃шии цр҃ь бори҆ль, въ
мнѣ и҆сон҆ѝсѣ҆ тр҃ьнїѣ злы̀ тр҃ысле҆тѹ
нбго мр҃ысѣ҆ бо҆гомилъсѣ҆ ере҆сь. сю
начѣ҆ѧ҆сѧ҆ нарѹ́ше тогѹ҆ сѣсѣрьвнѹ́шїи тѹ҆
бо҆гомилъ свѣсвои҆мъ вѣчнѣи҃ски. мѝсо же
и҆ногѹ҆ дн҃ы и҆ мр҃вїи҃ и҆жѐ мѹ҃чѣ҆вшѹ
протиивѣ҆шесѧ. и҆же и҆сожѣ҆ пѹщи҆нвлыи҃
тѣ҆жкїи҃ нѣшѣдно радѣ҆ѣщи҆хѹ҆ ѹ҆вѣ҆стѹ҆
заѣ҆гожѣ҆ сѣрь свою҆ прѣ҆тѹ҆ю҆ и҆ гла҆ѣ҆ сѝ҆нъ
ѹ҆бо҆ и҆сѹ҆ѹ҆бѣдѣ҆ бл҃гочьстивѣи҃шии цр҃ь бо
риль, бж҃твныи҃ жѐ ѳеѳ҆ра҆ѣгсѣ҆. посла
сѣбра҆тїи҃ повѣсѣ҆ обладѣ҆ти своѣи҃ и҆сѹ
нѣсы тлѣ҆твели вѣ҆нѣ҆ти. и҆ повѣлѣвъши
тѣ҆се сѣбо҆ру. сѣвшѣи҃ жѐ сѣ҆ѹ҆бо҆ архїе҆рѣи҃
вѣсѣ҆. сѣтѣнѣи҃сѣ҆ жѐ нѣи҆сѣ҆. ѣ҆ще҆жѣ и҆
вѣсѣ҆ бо҆лѣрѣ҆. и҆ мнѡ҆жьствомного прѡ҆ро҆кы
а҆ѳа҆на҆сїа҆ прѡ҆ро҆ц҃. ни҆коѹ҆бо҆ сѣ҆ вѣсѣ҆ вѣ҆ѣ҆ше҆мнѣ҆

уведѣ цр҃ь. дѣте свѣтлою багрѣницею и҃ гнѣ
сѣде вънѣ. тогда единою ѡвелнсѣю цр҃ѣв.
нѣборѣ сѣдѣ нѣдѣ. прѣѣдеще. повель
привести мечьстїй сѣдителе. нѣдѣте
напрасно запрѣти. нѣсвелнсою хнтростю
пѣловы. рѣсь пр҃ѣ вѣсѣсь страшѣ себѣ ѡрн
нѣти нѣдрѣзновенїе глати хѣлное тѣ бѣ
нїе. они ѣловѣтницы нѣжѣсвни сѣдѣщи
подробѣ вѣе злослѣвною нхъ ерѣсь. цр҃ь
же нѣжѣсвни мѣдрн вѣпроси пр҃ѣ намнось
ѡвѣтствующїй ѡбѣтвный писанїн донде
обличнше злослѣвное тѣ мѣдровнїе. они
нѣсоже рнбы безгласны стоеще. недоумѣнїе
ѡбѣдѣ сѣдрѣкнми бѣхѣ. бгочѣстывїи жѣ
цр҃ь сы посрамлены доконца видѣвь. нѣй
волѣ пѣшѣе нѣнизложена хѣ величїема.
ерѣстнѣстльнѣе. дповелѣ тѣ блюстнїи
тѣ нѣжѣе ѡны превышенныи. нѣсоубодни
сѣдѣвше. пѣсы притѣсоше ѡбѣборныи
цр҃ѣвы. дѣжѣ положившомѣ дшѣ свою.

15



16



17

вода (ὕδατι μεμιασμένῳ), за да се махне от него всяка следа от водното кръщение.[22] След това идвали действията, за които разказва Зигавин, а именно главата на посвещавания била обръщана на изток и върху нея поставяли ръцете си присъствуващите мъже и жени. Следвал някакъв общ молитвен химн (τελετή), с който посвещението се завършвало. Тогава вече според думите на Евтимий от Акмония новоприобщеният към последната и най-горна степен еретик бил запознаван и с последните тайни на учението. След този акт еретиците престават да бъдат вече ученици (μαθεταί), а ставали учители (διδάσκαλοι), т. е. давало им се право да учат и проповядват. От тях било искано обаче, ако се вярва на думите му, едно писмено уверение, че вече няма да се върнат към християнската вяра (ἀπαιτοῦνται δὲ καὶ ἰδιόχειρα τοῦ μηκέτι ἐπιστρέφειν εἰς τὴν τῶν χριστιανῶν πίστιν)[23].

Обредът за посвещаване в степен „съвършен" бил възприет и от западните дуалисти, като получил там названието „утешение" (consolamentum) или „духовно кръщение" (baptisma spirituale).

---

[18] Срв. F. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 30, 19 сл. За Константин Хризомала и неговите възгледи срв. по-долу, с. 403 сл.

[19] За това може да се заключи от посочения вече пасаж на Зигавин, който гласи, че еретиците предавали своята „археология и теология", т. е. космогоничните си и есхатологични възгледи, на започналите да навлизат в тяхното учение, след като били преминали те през една предварителна подготовка (ZIG., Narratio, с. 92,11 сл.).

[20] Срв. за тези сурови изисквания данните в съкратената редакция на съчинението на Евтимий от Акмония (M. P. G., 130, coll. 56 BC). За това, че богомилите се молели по седем пъти през деня и седем пъти през нощта, споменава и ЗИГАВИН, Narratio, с. 100,21. Не е ясно какво се разбира под понятието „определен пост". Приемливо е във всеки случай предположението на H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 245, че тук се има пред вид вече забраната да не се вкусва вече никога месо, мляко, вино и изобщо всякаква храна от животински произход. За този „пост"у богомилите (βογομιλικὴ νηστεία) говори и коментаторът ТОДОР ВАЛСАМОН (M. P. G., CXXXVII, 116 D) при тълкуванията на събора срещу евстатианците в Гангра.

[21] ZIG., Narratio, с. 101, 1—7. Подробно се спират върху обреда на посвещение в „съвършенство" H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 250 сл.

[22] Срв. M. P. G., 130, coll. 45, анат. 11; coll. 56 C. За миенето с мръсна вода има споменаване и в обширната версия на съчинението на Евтимий от Акмония (G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 37,20).

[23] M. P. G., 130, coll. 56.

За начина на неговото извършване, който напомня начина на извършването му при богомилите, се съдържа обстойно описание в двата катарски требника — от Лион и от Флоренция. И при западните дуалисти подготовката за „съвършенство" траяла дълго, понякога повече от една година.[24] Главна цел на обреда била да се опростят греховете на кандидата и да се влее в него „светият дух" чрез ръкополагане от страна на старейшината и на останалите присъствуващи „съвършени". Голямо място се отделяло на четенето и тълкуването на молитвата „Отче наш" в нейния видоизменен, нагоден съобразно с дуалистичните вярвания смисъл. От страна на старейшината били давани на новоприетия „съвършен" наставления от морален характер в духа на евангелието и в духа на строгите аскетични изисквания.[25]

Главният резултат от посвещаването в „съвършенство" бил според учението на богомилите този, че в новопосветения се изливала благодатта на „светия дух", дошла чрез полаганите върху главата му ръце. А това водело, проповядвали те, до една пълна вътрешна промяна и прераждане на цялата му същност (ἀλλοίωσις, ἀναστοιχείωσις). Всички предишни грехове на новия „съвършен" се изличавали, изгорени като в огън, и той ставал вече неподатлив към злото.[26] Чрез него говорел вече „светият дух", т. е. словото на Христос, и това му давало възможност да поучава хората, да пръска между тях истинска вяра.[27] Получавал също така способността да предсказва бъдещето, да съзерцава божествени видения. „Твърдят — пише по този повод Евтимий Зигавин за богомилските „съвършени", — че често не само насън, но и наяве виждат отца като старец с голяма брада, сина — като възмъжаващ юноша, а светия дух — като евнух с гладко лице."[28]

Като проповядвали, че в „съвършените" се е заселил „светият дух" и че те са свободни вече от какъвто и да е грях, богомилите учели, че върху тях нямат вече никакво въздействие злите демони, които безпокоят останалите хора и които пребивават в техните души дори и в гроба.[29] Учели, също че на „съвършения" е осигурено небесното блаженство и той, след като съблече телесната и тленна обвивка, ще отиде, съпроводен от ангели и апостоли, в царството на бога.[30]

Очевидно поради тази своя вяра, че ще отидат на небето, „съвършените" се назовавали пред своите слушатели с прозвището

„небесни жители“, а за своите противници казвали, че са „Мамонови слуги.“[31]

Горди със своето изключително положение, „съвършените“ богомили се кичели с разни епитети, взети предимно от евангелията: „полски лилии“, „сол на земята“, „апостоли“, „разумен човек“ и пр.[32] Твърдели, че само те образуват истинската християнска църква (ecclesia) за разлика от официалната и лъжлива според

---

[24] Срв. A. DONDAINE, Liber, с. 43.

[25] Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 123—127; A. DONDAINE, п. с., с. 40—43 и 156—165. За да бъдел обредът валиден, нужно било „старейшината“, който го ръководел, да бъде в момента на извършването му без всякакъв грях (A. DONDAINE, п. с., с. 45). Затова, преди да пристъпи към даването на „съвършенство“, той трябвало да се изповяда и да получи опрощение от присъствуващите членове на братството. Тук се проявява ярко богомилското схващане, възприето и от катарите, че между функцията на „свещеника“ и неговите дела трябва да има съответствие и че ако той е грешен, службата, която изпълнява, няма никаква стойност.

За „консоламента“ при катарите има обширна литература. Срв. главно C. SCHMIDT, Histoire, 119 сл.; DÖLLINGER, Beiträge, I, с. 205 сл.; A.GUIRAUD,Le consolamentum cathare (Revue des questions historiques, № 5, 31, 1904, с. 74—112); A. BORST, Die Katharer, с. 193. Връзките между богомилското посвещаване в „съвършенство“ и катарското „утешение“ е, както приемат най-авторитетните западни изследователи, несъмнена. Не е напълно изяснено откъде води произходът си този обред и дали е оригинално изнамиране на богомилите. Според A. DONDAINE, L'origine de l'heresie medievale, Revista di Storia della Chiesa in Italia, 6, 1952, с. 72, този обред има манихейски произход. Несъмнено е във всеки случай силното християнско влияние върху него и връзката му с християнската литургия. Това личи особено ясно от катарския требник от Флоренция. Срв. A. DONDAINE, Liber, с. 45 сл. Вж. и A. BORST, Die Katharer, с. 194, бел. 1, където е дадена и литература върху произхода и характера на „consolamentum“. Подробно се спира на този въпрос и M. MILETIĆ (Krstjani, 94). Тя възприема и доразвива гледището на B. PETRANOVIĆ, Bogumili — crkva bosanska i krstjani, Zadar, 1867, с.75 сл., че този обред повтаря почти буквално съществуващия в източноправославната църква ритуал при приемане на нови монаси в калугерското братство (тъй нар. τὸ μικρὸν σχῆμα). С обреда „утешение“ се занимава обстойно и O.MANDIĆ,Bogumilska crkva, 258 сл.Той е склонен да приеме тясната връзка между consolamentum и τὸ μικρὸν σχῆμα, като счита обаче, че в него се съдържат и други елементи от манихео-гностически произход и характер. Според Мандич обредът „утешение“ е бил въведен още от самия основател на богомилското учение поп Богомил, който е бил силно повлиян от практиката на византийските и българските монаси. Наличието на това влияние не ни дава обаче право да

тях църква на православното духовенство. Водени от това убеждение те прикачали само за себе си прозвището „християни", а спрямо последователите на официалната църква си служели с остри епитети. Между другото назовавали ги с името „безумци" (ἀνοήτους), за да подчертаят, че са изпаднали в тежки заблуди и са се отклонили от истинската вяра.[33]

Големите предимства, които богомилското учение определяло за „съвършения" като човек, скъсал с греховете, способен да поучава другите, да наблюдава божествени видения и да влиза в райските двери, трябвало да бъдат обаче изкупени с цената на един твърде суров и аскетичен живот. На „съвършения" богомил се забранявало да носи всякакви други дрехи освен тъмно монашеско облекло.[34] Запретено му било да вкусва не само вино и месо, но също така яйца, сирене и мляко и изобщо всяка храна от животински произход.[35] Не му се разрешавало да придобива материални блага и да притежава имоти. Забранявало му се да встъпва в брак и ако имал жена, трябвало да се отдели от нея. С една дума, лишаван бил от всички блага и удоволствия на обикновените хора. Главното му призвание било да обикаля по села и градове и като Христов апостол да набира последователи за своята вяра. А за скромната му прехрана и облекло се грижели неговите привърженици, които го снабдявали с всичко необходимо.[36]

При тези сурови изисквания броят на „съвършените" богомили бил сравнително малък и мнозинството от хората, които споделяли богомилските възгледи, предпочитали да останат в групата на „слушателите" или най-много да достигнат до степента на „вярващите".[37] Но тъй като според богомилското учение спасение на душата и небесно царство били осигурени само „за съвършения", трябвало да се намери начин всеки последовател на това учение, макар и за кратко време, да получи тази най-висока степен. Най-лесно и безболезнено могло да стане това в последните дни от живота на човека, на смъртния му одър. Така се създала практиката тежко болните богомили от групата на „вярващите" да получават качеството „съвършен" чрез съответния обред, който приличал в известно отношение на обреда, изпълняван при нормални случаи на получаване на „съвършенство", но не бил предхождан от необходимата предварителна подготовка на кандидата.

За това посвещаване в „съвършенство", практикувано в по-

следните дни от живота на „вярващите“, може да се заключи от едно известие в съчинението на солунския митрополит Симеон. Той пише, че еретиците имали навик да „опетняват със своите дяволски учения“ не само себе си, но и много други хора и особено такива, които се намирали в края на живота си, и така да ги отклоняват от християнската вяра (. . . καὶ μιαραῖς τισὶν ἀλλοκότοις οὐ μόνον ἑαυτούς, ἀλλὰ καὶ ἑτέρους πλείστους καταμολύνοντες ὡς μανθάνομεν, κα-

---

търсим по мое мнение, някаква изключително голяма връзка между монашеството и богомилството. За такава връзка настоява М. Милетич (Krstjani, с.94 сл.), като изхожда главно от наблюдението си за сходството между consolamentum и τὸ μικρὸν σχῆμα. Такова сходство действително е налице, но от това не следва да се поставя едва ли не знак за равенство между монасите и богомилите. В действителност, както вече се отбеляза, привържениците на богомилството са били настроени твърде враждебно към калугерите и ги считали наред с другите представители на официалната религия за свои върли противници.

[26] За такова вътрешно прераждане, свързано с освобождаване на „съвършения“ от всякакви грехове, говори Константин Хризомала, а така също и византийският коментатор на църковните канони Тодор Валсамон (срв. H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 257).

[27] „Казват — пише във връзка с този техен възглед Зигавин, — че всички от тяхната вяра, в които обитава светият дух (ἐν ὅσοις ἐνοικήσας . . . τὸ ἅγιον πνεῦμα) са и се наричат „богородици“ (θεοτόκους), тъй като носят в себе си словото божие и го раждат, като поучават другите, че първата Богородица няма нищо повече от тях“ (ZIG., Narratio, с. 100, 1 сл.).

[28] Пак там, с. 101, 25 сл., с. 102, 14—16. Вж. още за техните различни видения M. P. G., coll. 130, 56 D; SIMEON, M.P. G., coll. 73 BC. Подобно изложение по този въпрос с паралели между богомили и масалиани у H. PUECH—A. VAILLANT, Le traité, с. 259 сл.

[29] ZIG., Narratio, с. 100, 5—10.

[30] Пак там, с. 100, 15 сл.

[31] Срв. КОЗМА, Беседа, с. 77. Според A. BORST, Die Katharer, с. 144, в това твърдение на „съвършените“ намирал израз митът за прелъстените и падналите заедно със Сатанаил на земята ангели. Човешките души според богомилското учение били именно тези паднали ангели и техният стремеж бил да се върнат отново при бога, както ставало в случая с душите на „съвършените“.

[32] Срв. във връзка с тези техни епитети D. ANGELOV, Bogomilismus, I, с. 43. За тях споменава предимно Зигавин, когато говори за алегоричните тълкувания на Матеевото евангелие. За „съвършените“ западните дуалисти също имали различни епитети: „perfecti“, „electi“ (избраници), „consolati“ (утешени), „christiani“ (християни) и др. Срв. A. BORST, Die Katarer, с. 205.

μάλλον ἐν τῷ τέλει πολλοὺς πλανώντες τῶν εὐσεβῶν καὶ τοῦ Χριστοῦ ἀποκόπτοντες).[38] От това кратко сведение не може да се каже нещо по-точно за начина, по който богомилите вършели това. Вероятно е да се предположи, че в този случай процедурата е била по-опростена и не се предхождала от дългата подготовка, изисквана от кандидати за „съвършени", които се намирали в добро здраве.

Обичаят да се дава посвещение на болни и умиращи „вярващи" бил доста разпространен и сред западните дуалисти. За него става дума в няколко извора от XIII—XIV век, а специално описание на този обред се съдържа в Катарския требник от Лион. Както личи от казаното там, посвещаването на болния в степен „съвършен" ставало при една съкратена процедура, която напомня православния „маслосвет". Главното било прочитането на молитвата „Отче наш". Интересен е обаче един друг момент, който липсва в обреда за даване „съвършенство" на здрави хора. Този момент се свеждал в това, че преди да се пристъпи към получаването на „утешението", християните и християнките (т. е. „съвършените" членове на религиозната община) задавали няколко въпроса на болния и между другото искали да узнаят от него „дали той е склонен да спазва църковните обичаи и божиите заповеди и да предложи сърцето и имотите си, каквито има или каквито ще има, на разположение на бога, на общината и в полза на християните и християнките. И ако рече „да", те трябва да отговорят: „Ние ти налагаме въздържание, за да го приемеш от бога и от нас, и от църквата и да го спазваш цял живот." По-нататък в Требника се казва: „В случай че болният умре и им остави или им даде нещо, те не бива да го вземат за себе си или да го присвоят, но трябва да го предоставят на разположение на братството."[39]

Както се вижда от казаното, преминаването на болен „вярващ" в степен „съвършен" у западните дуалисти било свързано с изискването да се откаже от своите имущества и те да се предадат в полза на общината. В случая катарите следвали, макар и в смекчен вид, образеца на християнските общини, чиито членове се отказвали още приживе от собственост и имали всичко помежду си общо, без никой да може да каже, че нещо е лично негово.[40] Дали практиката, възприета в духа на евангелието от западните дуалисти, е била налице и при богомилите, не може да се каже с положителност поради липса на данни. Като се има пред вид обаче

твърде голямото сходство в устройството на еретическите братства на Балканския полуостров и на Запада, както и голямото сходство в разглежданите по-горе обреди за посвещение във „вярващ" и в „съвършен", би могло да се предположи, че у богомилите е било обичайно да изискват от своите „съвършени" поне след смъртта си да предават всичко, каквото притежават, на членовете на братството и то да става общо достояние.

Поради това, че и те обличали при получаването на „съвършенството" специално монашеско одеянне, се наричали още „облечени" (induti или vestiti). Подробно за различните названия на „перфектите" у O. MANDIČ, Bogomilska crkva, с. 249 сл.

[33] Срв. за този епитет, употребяван от еретиците, една от анатемите във Ватиканския списък на „Синодика на православието" от XI век (J. GOUILLARD, Synodikon, с. 313).

[34] Обличат се, пише във връзка с това Зигавин, като монаси и гледат на външността си като на примамка, прикривайки вълка с овча кожа, та като посрещнат набожно с лицемерна реч, да изплюят отровата. . . (ZIG., Narratio, 101,8). Както изглежда, монашеското облекло те обличали веднага след извършването на посвещение в „съвършенство" (срв. M. P. G., 130, coll. 45, анат. 11). За техния монахоподобен вид говори на няколко места Евтимий от Акмония, а също така и Ана Комнина. Срв. и описанието на тяхната външност у Козма, което напомня описанието на Зигавин.

[35] Срв. във връзка със забраната да се ядат яйца, сирене и мляко данните на Тодор Валсамон (у RHALLIS-POTLIS, Synt., III, с. 116), както и една бележка у охридския архиепископ Димитър Хоматиан (1216—1235 г.) у I. PITRA, Analecta sacra et classica spicilegio solesmensi parata, VI, Romae, 1897, coll. 672; DÖLLINGER, Beiträge, I, 45; D. ANGELOV, Bogomilismus, I, с. 44; H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 270, бел. 5. Там са дадени и сравнения с манихеите, павликянните и катарите по въпроса за храненето. Вж. и с. 151, където става дума за поста.

[36] За това, че богомилските „съвършени" били подпомагани от своите последователи, говори и КОЗМА, Беседа, с. 34, 23. Той ги обвинява, че те „ходели от къща на къща, за да ядат хляба на измамените от тях хора". Вж. за това и по-горе, с. 306 сл. У Зигавин срещаме ироничната бележка, че богомилите постели уж много строго (в понеделник, сряда и петък), но „ако някой ги покани на трапеза, веднага забравят наставлението и ядат като слонове" (ὡς ἐλέφαντες), ZIG., Narratio, с. 101,30 сл. И тук се има пред вид очевидно обичаят „съвършените" да бъдат поддържани от своите привърженици. За това свидетелствува и името „фундагиагити", с което били означавани малоазийските богомили през XI век. За поддържането на западните „перфекти" от техните последователи вж. A. BORST, Die Katharer, с. 204.

[37] Едно нитересно известие за броя на „съвършените" се съдържа в съ-

Разбира се, на практика това изискване могло много трудно да се осъществява поради обстоятелството, че дуалистичните религиозни общини и в България, и на Запад представлявали преследвани от властта и законите тайни организации и техните решения не могли да имат никаква задължителна сила. Достатъчно било един от наследниците на покойния „съвършен" да си поиска дела, за да осуети изпълнението на дадения от него обет. За такъв случай пише френският писател Петър Сарнайски (XIII век). Един от албигойците, разказва той, умрял и завещал на смъртния си одър да бъде предадена на еретическия орден сумата от 300 солида. Неговият син обаче, който трябвало да изпълни това негово решение, задържал парите за себе си. Той попитал най-напред еретиците да кажат къде се намира баща му и когато те го уверили, че той е вече на небето, казал им засмяно: „Щом като баща ми е вече в славата,[41] за неговата душа няма вече нужда да се дава милостиня. Вие, пък зная, сте доста добросърдечни и няма да поискате да повърнете баща ми от славата. Като е тъй, вие няма да търсите нито пара от мене."

Богомилските религиозни общини

За да осъществят на дело своите нравствени и социални възгледи, богомилите не се задоволявали само с критика на установените порядки, но си създали и собствена организация, като се обединявали в религиозни общини по примера на най-първите християни. В тези общини влизали само „съвършените" и „вярващите", но не и обикновените последователи.

Поради оскъдните данни на изворите не може да се каже с положителност кога точно започнали да се създават първите богомилски общини в България. Ако се съди от писмото на цариградския патриарх Теофилакт, където ясно се разграничават два вида еретици — едни по-напреднали в учението и други още обикновени привърженици, а също и от едно споменаване у Козма за изповедта като важен обред, практикуван от богомилите, би могло да се предположи, че през X век у тях имало вече начетки на организираност и че те устройвали някакви събирания. Определени и

сигурни данни за това се съдържат в изворите от XI и XII век. От тях личи вече ясно, че у богомилите съществувала организация и че те си били образували отделни религиозни общини, означавани с думата „еклезия“ (ἐκκλησία, ecclesia). През втората половина на XII век в българските земи имало няколко такива общини, най-важни от които били България и Драговичия. За тях става дума и в извори от XIII век.[1]

чинението на РАЙНЕР САКОНИ, Summa, с. 70. Като говори за 16-те различни дуалистични общини в Мала Азия, Балканския полуостров, Италия и Франция, той отбелязва, че общият брой на катарите, които ги образували, не надвишавал 4000 души. Очевидно италианският писател има в случая пред вид само „съвършените“. Специално за дуалистите в общините Славония (в Босна), Филаделфия (в Мала Азия), България и Драговичия (в българските земи), както и в двете общини на гърци и латинци в Цариград, той сочи, че общият им брой бил около 500 души. Райнер настоява при това за точността на своите изчисления, като казва, че „казаното преброяване е правено между тях [еретиците] неколкократно“. Дори да приемем, че дадените от него числа не са съвсем точни, ясно е, че, относително взето, броят на „съвършените“ богомили в България през средата на XIII век, т. е. по време на разцвета на богомилството, не е бил много голям. Това се отнася и до богомилите и сродните с тях дуалисти и в другите страни. Срв. във връзка с броя на „съвършените“ и A. BORST, Die Katharer, с. 205 и 208, който приема за достоверни данните на Райнер. Той отхвърля при това основателно предположението на CH. MOLINIER, L'eglise et la société cathares (Revue historique, 95, 1907, с. 277), че броят на дуалистите от ранга на „вярващите“ към средата на XIII век бил почти около $^1/_4$ милион.

[38] SYMEON, M. P. G., 155, coll. 73 C. В същия дух е бележката на солунския митрополит, че богомилите склонявали хората да се откажат от своята вяра в часа преди смъртта (κατὰ γὰρ τὸν καιρὸν τοῦ τέλους πρὸς ἄρνησιν ἐκκαλοῦντι, пак там, 73 C).

[39] Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 128—130. Срв. за този обред C. SCHMIDT, Histoire, II, с. 98 сл.; A. BORST, Die Katharer, с. 196. За съжаление авторът не е обърнал никакво внимание на отказа на „съвършения“ от имущества.

[40] Срв. Acta Apostolorum, 4, 32.

[41] В текста „in gloria“. Така катарите означавали намиращия се вече в небесните селения „съвършен“. Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 110.

[1] Срв. за тях по-долу, с. 418 сл. Както изглежда, някои общини били твърде големи по своя числен състав и са обхващали цели области в страната. Такъв е бил случаят с общините България и Драговичия, организирани в Македония и Тракия. Други, като общината Мелиниква, Средечката община и пр., са били по-малки и в тях са влизали „вярващите“ и „съвършени богомили“ само от един град (Мелник, София).

Една от главните задачи на богомилските религиозни общини била да се грижат за постепенното и повсеместно разпространяване на богомилските възгледи, да се стремят да увеличават непрестанно броя на привържениците на своята вяра. За осъществяването на тази цел били определяни специални проповедници из средата на „съвършените", които обикаляли по села и градове, за да убеждават с евангелието в ръка хората в правотата на своите схващания. Тези проповедници носели най-често името „апостоли" (ἀπόστολοι), като подражавали в това отношение евангелския пример. За такива апостоли, които проповядвали в Мала Азия през XI век, става дума в съчинението на Евтимий от Акмония.[2] За апостоли, които проповядвали заедно с богомила Василий в Тракия през началото на XII век, говори византийската писателка Ана Комнина.[3] За апостолите като най-главни разпространители на богомилското учение и последователи на първия негов създател поп Богомил се споменава в една от анатемите на Бориловия Синодик.[4]

Начело на „апостолите", които действували в определена област, стоял обикновено най-изтъкнат теоретик и проповедник, който се считал за „учител" на останалите. Такъв бил например поп Богомил, както личи от една анатема в Синодика. Във византийските извори такива „учители" носят различни прозвища: πρῶτος, πρωτοδιδάσκαλος, κορυφαῖος, ἐποπτής и пр. Такъв изтъкнат ръководител през XI век сред богомилите в Южна Тракия бил някой си Марко, а сред богомилите в Мала Азия — споменатият вече Йоан Чурила. През XII век главен ръководител на богомилите в Тракия бил Василий. Обичаят начело на учението да стои един главен ръководител, подпомогнат от 12 апостоли, бил възприет и от катарите в Италия и Франция. За това свидетелствуват редица извори (предимно протоколи от инквизиционните съдилища от XIII—XIV век). Сведения за това намираме и в творбата на Салво Бурчи „Liber super stella" от 1235 г.[5]

Освен задачата да разпространяват своето учение важна цел на богомилите била да се грижат за редовното провеждане на определен религиозен култ в своите общини и за изпълняването на известни обреди, които отговаряли на техните дуалистично-гностични разбирания и на стремежа им да подражават примера на ранните християни. Изпълнението на този култ било поверено

пак на лица из средата на „съвършените“, тъй като те били най-добре запознати с богомилското учение, а освен това били считани за най-непорочни и чисти от грехове и следователно най-подходящи за своята служба.

Пръв между тези „съвършени“ и главен ръководител на религиозния живот в общината бил тъй нар. „дедец“ (т. е. старейшина, старши). Това бил вероятно най-възрастният и при това най-

---

[2] Срв. G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 66,15 и др.

[3] ANNA COMN., Alexias, XV, 8=II, с. 295.

[4] . . . ннѣ сѫщїн вченнцн н апли наречєнїн (Борилов Синодик, с. 42, анат. 39).

[5] За повече подробности у O. MANDIČ, Bogomilska crkva, 276 сл. Идеята за 12-те апостоли била свързана и у катарите с мисълта, че те са наследници на истинската, древна Христова църква. Катарите учели, както личи от изворовите данни, че първоначално тази църква била ръководена от апостол Петър, а след това от отделни папи, които спазвали вярно евангелските принципи и били предани божи служители. В началото на IV век обаче римският папа Силвестър получил земна власт и земни блага от император Константин I и от този момент, както твърдели еретиците, църквата се отклонила от първоначалната си чистота и изпаднала в заблуди. Тогава именно според тяхното учение била организирана една нова, действителна християнска църква начело със свои апостоли и верни разпространители на истинското християнство. Но тази църква, която катарите обявявали за свой първообраз, съществувала тайно поради преследванията, на които били подложени последователите ѝ. За нейна люлка те считали „Гърция и някои други страни“ (Graecia et quibusdam aliis terris). В такъв смисъл е запазено едно известие от 1046 г. Срв. O. MANDIČ, Bogomilska crkva, с. 283, бел. 249. Вероятно в случая катарите имали пред вид Балканския югоизток и по-специално българските земи, където през X век било възникнало богомилството.

Като проповядвали, че истинската Христова църква съществувала още в IV век, катарите развивали при това мисълта, че като ръководители на тази църква още от самото ѝ създаване застанали 12 души апостоли, които продължили традицията на някогашните Христови апостоли. По-късно тези апостоли според катарите били заменени с други 12, които поели тяхното дело, а след това дошли нови апостоли. По такъв начин в течение на столетия се изредили според катарските проповедници последователно няколко групи от апостоли, които предавали един другиму принципите на истинската християнска вяра, противопоставяна на фалшивата вяра на официалната църква. Така се стигнало чак до съвременната на катарите епоха, т. е. до времето, когато се били появили самите те като продължители на Христовото дело. Много ясно е изразена тази вяра(че катарите са продължители на Христос) в споменатата творба на Салво Бурчи, насочена срещу ломбард-

опитен богомил. В българските извори има само едно единствено споменаване на това название, а именно в Бориловия Синодик от 1211 г., където става дума за някой си Петър, дѣдца срѣдечьскаго, т. е. глава на богомилската община в София. Но тази длъжност била създадена сред българските богомили значително по-рано. За това може да се заключи от някои западни известия, където службата „дедец" е спомената под латинския термин „епископ" (episcopus), употребяван от френските и италианските катари за означаване на ръководителите на техните общини. Така в един западен извор се говори за епископа на община Драговичия Симон, чийто наследник бил Никита, известен с участието си в събора на дуалистите в Сен Феликс дьо Караман.[6] У Райнер Сакони срещаме едно споменаване за епископа на община България (името му не е дадено), който през 1190 г. предал за използуване на италианските катари от общината Конкорецо при Милано важния апокриф Йоановото евангелие.[7] Както се вижда от тези данни, длъжността на епископа (дедец) е била здраво утвърдена сред българските богомили през XII век. Тя била възприета от сродните с тях босненски патарени, които назовавали ръководителя на своите общини с наименованието дедец (дед).

Дедецът имал свои помощници, за които в българските извори данни не са запазени. В извори за патарените в Босна те носят имената „гост", „старец" и „стройник".[8] Дали така са били наричани те и в религиозните общини на богомилите в България, не може да се каже с положителност, но като се има пред вид славянският характер на тези названия и твърде тясната връзка между българските и босненските дуалисти, подобно предположение е приемливо.

За да може да изпълнява ръководна служба в религиозната община (на дедец, гост, старец или стройник), необходимо било кандидатът за това да получи специално удостояване, да бъде въведен в своя сан. Това удостояване е ставало чрез ръкополагане от страна на „съвършени" богомили и вероятно то е напомняло по своя характер обреда на утешението (consolamentum). Едно бегло известие за извършването на този акт се съдържа у Евтимий от Акмония, който отбелязва, че еретическите „апостоли и учители" били „ръкоположени от дявола".[9] Повече подробности обаче за съжаление не са дадени. Във всеки случай това „ръкополагане"

не бива да се счита за идентично с ръкополагането за получаване на „утешение“,[10] както е било давано и на вече болни и умиращи богомили. Получаването на „утешението“ не е било свързано с получаване на някакви ръководни функции в религиозната община, докато ръкополагането от другия вид давало именно такива функции. Ръкоположеният по такъв начин имал вече свой сан (на латински ordo), което му давало право да изпълнява определени според службата си задачи.

ските еретици. Те казват, пише той, „че са дошли от самия Христос стъпка по стъпка“ (dicunt quod descederunt a Christo de gradu ad gradum“; срв. O. MANDIČ, Bogomilska crkva, с. 280). Това е било едно тяхно гордо убеждение, напомнящо убеждението на българските богомили и босненските патарени, които също се считали за наследници на Христос.

Развитата в стройна система идея на катарите за последователно предаване на апостолската мисия (тъй нар. successio apostolica) е имала, както личи от интересните наблюдения на О. Мандич, твърде важно значение. Тя укрепвала преди всичко съществуващото и без това схващане за тясна връзка между източните и западните еретици, т. е. между богомили, патарени и катари. Чрез тази идея добивала още по-подчертано плът и кръв мисълта, че всички те са наследници на една обща, истинска Христова църква, създадена още в дълбока древност, за да се бори против господството на лъжливата църква. Чрез проповедите за „апостолското наследяване“ бил подчертаван при това несъмненият приоритет на балканските дуалисти пред дуалистите на Запад, тъй като хронологически богомилството предхождало катаризма. Съзнавайки този приоритет, катарите в Италия и Франция, както се знае, се отнасяли винаги с уважение към апостолите и ръководителите на религиозните общини в Балканския полуостров (в България, Византия и Босна) и търсели техните съвети и намеса при разрешаването на важни въпроси.

[6] Symon episcopo Drugonthie, a quo origo suscepti ordinis a Nicheta processerat (срв. A. BORST, Die Katharer, с. 203, бел. 1). За богомила Никита вж. по-долу, с. 426 сл.

[7] REINER, Summa, с. 76. Там се споменава и главният помощник на този епископ, означен с латинския термин „filius maior“.

[8] RAČKI, Bogomili i Patareni, I, с. 183. Много подробно, с нови данни и обяснения е разгледан въпросът за йерархията у босненските патарени у O. MANDIČ, Bogomilska crkva, с. 204 сл. Той също счита, че названията на отделните ръководители са били заети от българските богомили.

[9] Срв. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 25, 14 сл.

[10] На това обстоятелство основателно според мен обръща внимание O. MANDIČ, Bogomilska crkva, с. 262, като коригира установките на J. GUIRAUD, H. PUECH и други автори, които не правят разграничение между двата обреда.

Създадената сред българските и босненските богомили организация била възприета и доразвита и сред катарите в Италия и Франция. Катарските религиозни общини били също ръководени от четирима души: начело стоял тъй нар. епископ (episcopus), следван от тримата си помощници: filius major, filius minor и diaconus.[11] Всеки епископ имал свой сан (ordo), който бил получил чрез ръкополагане и който му давал право да ръководи поверената му религиозна община. По своето положение епископът отговарял на дедеца у българските богомили и босненските патарени, а filius major, filius minor, diaconus — съответно на гост, старец и стройник.

Така организирани и ръководени, богомилите от отделните религиозни общини се срещали на редовни, общи за всички събрания. Сведения за това, макар и бегли, се съдържат в доста извори от български и византийски произход. Така в една анатема четем, че еретиците, като отхвърляли посещението на храмовете (τὰς ἐν ἐκκλησίαις συναξεις), се свиквали на „отделни места" (ἐν ἰδιάζουσι τόποις).[12] В друга анатема се казва, че те си имали „собствени събирания" (ἰδίαι συνάξεις).[13] В посоченото по-горе указание с правила за приемане на разкаяли се богомили се отбелязва, че те „се събирали, за да вършат нощните си дяволски мистерии на места, на които било обичайно за тях" (εἰς τοὺς ἐξ ἔθους αὐτῶν τόπους).[14] За „нощни събирания" на привържениците на богомилството става дума и в Бориловия Синодик.[15] За събирания на еретиците на определени места (на немже мѣстѣ съвранїа творѣхѫ прѣдреченныа ереси) се споменава в житието на Иларион Мъгленски.[16] За такива събирания говори и солунският митрополит Симеон.[17] С една дума, налице са редица сведения, от които се вижда, че богомилите в България, както и в съседната Византийска империя имали редовен религиозен живот и свои места, на които се събирали. Както би било естествено да се очаква, тези събирания ставали най-вече нощем поради това, че властта преследвала строго еретиците и те били изложени постоянно на опасността да бъдат заловени. Събиранията ставали било в отделни къщи, било вън от селището, в някои по-глухи и затънтени места, особено когато имало заплаха от гонения. Известно е например, че босненските патарени се събирали често пъти в планински и гористи местности поради това, че се страхували да не бъдат издебнати от властта.[18] По същия на-

чин, макар за това да няма запазени преки данни, са постъпвали вероятно в много случаи и богомилите в България. Съгласно с богомилското учение не било нужно събирането да бъде непременно в сграда, а можело да става навсякъде. Молитвата, казвали богомилите, трябва да бъде вътре, в душата на човека и не е необходимо тя да се извършва в някакъв храм.[19]

Религиознообредният живот на богомилските общини бил из-

---

[11] Подробно се спира на положението и функциите на тези четнрима ръководители на катарските братства REINER, Summa, с. 68 сл. Заслужава да се отбележи, че от началото на XIV век терминът „episcopus" у френските катари започнал да отстъпва на заден план и да се заменя с названието „ancianus" (ancia), което отговаря точно на славянската дума „дедец". За йерархията на западнпте дуалистн общо у A. BORST, Die Katharer, с. 203 сл. Той отбелязва с право, че катарите следвали по отношение на своята организация примера на богомилите. „So stellen wir fest — пише той на с. 213, — daß die katharische Hierarichie fast durchweg bogomilischer Erbe und im ürbigen ein Gegenbild zur katolischen Kirche ist." Вж. още J.M.PHILIPPEN, Les Beguines et l'Héresie albigeoise, Ann. de l'Acad. Royale d'arch. de Belg., 73, t. III, 1925; A. DONDAINE, La Hiérarchie cathare en Italie, II, Le Tractatus de hereticis d'Anselme d'Alexandrie, O. P. III, Catalogue de l'hierarchie cathare en Italie (Archivum Fratrum praedicatorum, 20, с. 234—324). Подробно се спира на въпроса за ръководителите на катарските религиозни общини и O. MANDIČ, Bogomilska, crkva, с. 269 сл., като подчертава при това видимата аналогия в устройството на тези общини с устройството на общините в България и Босна. Според него посочените латински имена на катарските ръководители имат славянски произход и са свързани с реминисценции още от старата славянска религия, когато най-старият (дедец) е вършел религиозната служба и е бил подпомаган в нея от своите синове (срв. пак там, 271).

[12] M. P. G., 130, coll. 44 D.

[13] Става дума за анатемата от Ескуриал, издадена от G. FICKER, Eine Sammlung von Abschwörungsformeln, Zeitschrift f. Geschichtswissenschaft, 27/1906, с. 454.

[14] G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 173.

[15] Борилов Синодик, с. 42, анат. 40.

[16] E. KALUŽNIACKI, Werke, с. 53.

[17] SYMEON, M. P. G., 155, coll. 68 A.

[18] Prilozi, Starine, I, с. 124.

[19] Срв. ZIG., Narratio, с. 107, 14 сл. Вж. и Prilozi, Starine, I, с. 29. Поради това свое убеждение богомилите, както споменава една анатема в Синодика, отбягвали църквите и казвали, че трябва да се изпълнява само молитвата „Отче наш" на „каквото и да е място" (на пръкъчнвшнм са мъстъ)

вънредно опростен в съгласие с евангелските принципи. Богомилите били убедени противници на материалните, външни страни на религията, на разкоша и блясъка на църковната обстановка, на пъстрите одежди на духовниците, на многошумната литургия. Ето защо те свеждали своя религиозен култ до кратки, еднообразни обреди, които говорели повече на ума и на сърцето , а не на погледа и слуха. От данните, които намираме в запазените извори, се вижда, че богомилите практикували всичко четири основни ритуала: 1) общи молитвени събрания, 2) взаимна изповед на членовете на братството, 3) приемане на „слушатели" в степен „вярващи" и 4) посвещение на „вярващ" в степен на „съвършен".

Първият обред, общо молитвено събрание, бил възприет по образеца на най-старите християнски общини в Ерусалим, Ефес, Солун и пр. По същество той представлявал малка литургия, ръководена от дедеца или неговите заместници, в центъра на която стояла молитвата „Отче наш"[20]. Тази молитва била изпълнявана от всички присъствуващи, които вършели при това различни метани. Накрай следвало четене на уводната част от Йоановото евангелие и с това целият обред приключвал.[21]

Една интересна подробност, свързана с извършването на богомилската литургия, било благославянето и разчупването на хляб, който бил раздаван от дедеца на всички присъствуващи. Този обичай, известен с името „агапе" (ἀγαπή), бил практикуван в ранно-християнските общини, както личи от един пасаж в „Деянията на апостолите", и вероятно оттам бил възприет от богомилите.[22] Неговият смисъл бил да посочи, че всички събрани са обединени в една обща вяра и че следват примера на евангелието като главен извор за тяхното учение.

Вторият важен обред в богомилските общини била взаимната изповед, с която се опрощавали греховете на отделни лица. И тук главна роля играел дедецът, подпомогнат от своите помощници и от останалите членове от категорията на „съвършените" — както мъже, така и жени. „Еретиците — възмущава се по този повод Козма — изповядват сами себе си и си дават опрощение на греховете, макар и да са свързани с оковите на дявола. И това правят не само мъжете, но също тъй и жените, което е още по-осъдително.[23] Изповедта била считана за извънредно важен обред, тъй като чрез нея се давал път на искреното разкаяние, на което богомилите дър-

жали много в съгласие със своя основен възглед, че винаги трябва да се говори истината. „Съвършеният“ поставял ръката си върху разкаялия се грешник и тъй чрез тоя символичен акт се смятало, че върху него се излива благодатта на „светия дух“, която го освобождава от сторената вина.

Изповядването по този именно начин било обичайно за първите християнски общини и то се среща у някои по-късно възникнали социално-религиозни учения (например у масалианите). Вероятно от масалианите то било възприето и доразвито у бого-

---

(Борилов Синодик, с. 46, анат. 48). Подобни гледища за молитвата и мястото на извършването ѝ имали и катарите. Срв. C. SCHMIDT, Histoire, II, с. 110 сл. Те също се молели на най-различни места (в къщи, изби, планини, гори и пр.). Вж. и A. BORST, Die Katharer, с. 198.

[20] Както сочат редица извори, богомилите признавали от всички молитви само „Отче наш“, тъй като единствено тя била предадена от евангелията. Срв. главно ZIG., Narratio, с. 100, 21 сл.; FICKER, Die Phundagiagiten, с. 33, 5 сл.; Борилов Синодик, с. 46, анат. 47; КОЗМА, Беседа, с. 37. Според него те произнасяли тази молитва четири пъти на ден и четири пъти през нощта, а според Зигавин, както вече се каза, това те правели по седем пъти. По подобие на богомилите и катарите признавали за единствена молитва „Отче наш“. Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 106—113; A. DONDAINE, Liber, с. 35 сл., 151 сл. И богомилите, и катарите имали при това обичай да променят текста на тази молитва в духа на своите дуалистични възгледи.

[21] Главен извор за литургията на балканските богомили е един пасаж от тъй нар. Радославов сборник , който се отнася до патарените в Босна, както и едно малко описание на Евтимий от Акмония, който твърди, че бил присъствувал на този обред (срв. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 77, 19 сл.). Данните на двата паметника съвпадат твърде много. Близка с литургията на балканските богомили била и литургията на катарите, както личи главно от съдържанието на Катарския требник. Срв. A. SOLOVJEV, La messe cathare, Cahiers d'études cathares, 3-me Année, 1951—1952, № 12, с. 1—8.

[22] Acta Apostolorum, II, 42—43. Този обред имал твърде стар произход и е свързан още със сектата на есените. По-късно бил възприет и от привържениците на Евстатий. Срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, I, с. 60, Anm. 196. За него говори подробно REINER, Summa, с. 66. Срв. A. BORST, Die Katharer, с. 201. Пряко известие за практикуването му от българските и балканските богомилн не е запазено, но няма съмнение, че той е бил налице и при тях, като се има пред вид тясната връзка между балканските богомилски общини и сродните с тях организации на френските и италианските дуалисти.

[23] КОЗМА, Беседа, с. 30, 19 сл. Срв. за този обред и неговия смисъл D. ANGELOV, Bogomilismus, I, с. 61 сл.; H. PUECH — A. VAILLANT, Le traité, с. 249.

милите, които от своя страна предали този обред на катарите в Италия и Франция. За начина на извършването му у италианските дуалисти има подробно описание в съчинението на Райнер Сакони. Интересни данни дава и Катарският требник.[24]

За другите два обреда, вършени в богомилските общини,а именно посвещенията в степен „вярващ" и в степен „съвършен", бе говорено вече подробно. Те са представлявали в същност най-типичното и особеното за религиозния култ на еретиците. Трябва да се отбележи при това, че докато молитвените събрания и взаимната изповед били постоянни и редовни обреди, тези посвещения от един ранг в друг се извършвали само при определени случаи, ако имало подготвени кандидати за това.

Поставя се въпросът, дали освен религиозните обреди, които вършели богомилските общини, на тези обединения на „вярващи" и „съвършени" е било определено и обичайно да изпълняват и друг вид дейност. Поради липсата на достатъчно изворови данни на този въпрос не може да се отговори със сигурност. Несъмнено е само това, че една от задачите на общината е била да се грижи за поддържането на своя ръководен състав, т. е. на „съвършените" богомили, поради обстоятелството, че те, както вече нееднократно се отбеляза, не се занимавали със стопанска и производителна дейност, не трупали материални блага, не мислели как да си набавят храна и облекло. Нужно е било следователно „вярващите" да се грижат за своите проповедници и наставници, като задоволяват техните макар и минимални битови изисквания. За тази практика, съществуваща сред богомилите, споменава още презвитер Козма в цитираното вече негово обвинение, че еретиците ходели от къща на къща, „за да ядат чуждия хляб".[25] Данни за това се съдържат и в по-късни извори. Подобна практика съществувала и сред западните дуалисти, които всячески подкрепяли своите „съвършени". „Те се движат из цялата страна —бележи един анонимен автор,— за да посещават своите ученици и да укрепват в тях лъжливото учение, а техните ученици и вярващи им услужват с всички необходими неща, на което място и да пребивават те."[26]

Би могло да се предположи, че освен помощ на „съвършените" богомилските религиозни общини оказвали помощ и на по-бедни свои членове, на болни хора и т. н. Вероятно за това били използувани тези средства, които били доставяни най-вече чрез добро-

волния отказ на „съвършените“ от тяхната собственост и които ставали общо достояние на цялото братство.[27] Подпомагайки бедни и болни хора, богомилите се ръководели от евангелските принципи и от примера на самия Христос.

В заключение би могло да се каже следното: Един цялостен поглед върху характера и устройството на богомилските общини сочи, че в основни линии те били изградени по образеца на ранно-християнските общини, за които се говори главно в „Апостолските деяния“. Дали в случая богомилите черпели образец само от евангелските текстове, или имали пред очи и примера на павликянските общини, за които се знае, че са били организирани по подобие на раннохристиянските, не може да се каже с положителност. Като се има пред вид силното разпространение на павликянството в българските земи през X—XII век и неговата тясна връзка с богомилското учение, много вероятно е то да е оказало въздействие върху богомилите и със своята организация.

В съгласие с евангелските принципи, осъществявани в раннохристиянските общини, в богомилските общини царял дух на равенство и демократизъм. Като се изключи ръководната роля на дедеца и неговите помощници, всички „съвършени“ били равни помежду си и вършели общо изпълняваните в братството обреди (молитвени събрания, взаимна изповед, посвещаване в степен „вярващ“ и в степен „съвършен“). При това степента „съвършенство“ била достъпна за всекиго, стига той да докаже чрез своя скромен и въздържан живот и добра теоретическа подготовка,

---

[24] Срв. за изповедта при катарите A. BORST, Die Katharer, с. 199. O. MANDIČ, Bogomilska crkva, p. 272—273. Текстът на Райнер Сакони на български език с подробно обяснение у Д. АНГЕЛОВ, Б. ПРИМОВ, Г. БАТАКЛИЕВ, Богомилството, с. 140.

[25] КОЗМА, Беседа, с. 35, 3—5.

[26] Срв. I. DÖLLINGER, Beiträge, II, с. 12.

[27] Според Д. БЛАГОЕВ, Принос, с. 39, богомилските общини са били устроени по образеца на раннохристиянските общини върху началата на консумативния комунизъм. Подобен възглед се застъпва и в първото издание на моята книга, с. 79 сл. Поради липса на достатъчно изворови данни този възглед засега не може да се счита за доказан и си остава едно предположение. Срв. по въпроса за общините и Б. ПРИМОВ, Райнер Сакони като извор за връзките между катари, павликяни и богомили. Изследвания в чест на Марин С. Дринов, София, 1960, с. 535—568.

че е достоен за нея. В това отношение „съвършените“ се отличавали рязко от висшия клир на официалната църква, чиито представители живеели охолен и изпълнен с материални изгоди живот и образували едно почти затворено, привилегировано съсловие, до което малцина могли да се приближат. Съсловният характер, внедрен в православната църква с нейното въвличане в системата на феодализма, не съществувал в богомилските общини и бил заменен там със съвсем противоположни нему принципи.

В разрез с официалната църква, която, опряна на Библията, оправдавала социалното неравенство и възвеличавала богатия като божи любимец, в религиозните общини на богомилите господствувало схващането, че най-праведни и добри християни са „бедните“ и че само този, който не се стреми към материални блага и не мисли за тях, може да влезе в кръга на „съвършените“. И в това отношение богомилите следвали образеца на раннохристиянските общини и преди всичко на техните ръководители, които нямали никакво имущество и се занимавали само с проповедническа и богослужебна дейност.

Чрез проповядваните и прокарвани на дело принципи на равенство, демократизъм, възвеличаване на бедността и отричане от богатството богомилските общини изразявали стремежите и въжделенията на най-низшите слоеве в средновековното българско общество и преди всичко на феодално зависимото селячество и на градските бедни. За угнетяваните селяни и градски бедняци тези общини представлявали една организация, чрез чието осъществяване те вярвали да постигнат желаното благополучие, и то на земята. При условията на остро социално и имуществено неравенство, на привилегии за болярите и висшето духовенство и на тежки задължения за селско-плебейските маси примерът на богомилската община, изградена на съвършено противоположни на феодалното общество норми и принципи, действувал твърде силно и към нея били отправени погледите на много хора.

Трябва да се отбележи, че в това отношение не само богомилското учение, но и други сродни с него социално-еретически учения през средновековието, които се стремели към възстановяването на „ранното християнство“, се ползували с подобен успех и популярност сред селско-плебейските слоеве. За потиснатите селяни и градски бедняци отношенията на равенство, които съществували

в раннохристиянската община, били навсякъде желан пример, чрез който те обосновавали борбата си срещу феодалната класа и убеждението си, че трябва да паднат съществуващите съсловни привилегии във феодалното общество, да се намалят задълженията и тежестите, да се премахнат социалните и правни предимства на висшето духовенство и пр. Добре известни по този въпрос са установките на Ф. Енгелс в неговото изследване върху селските въстания в Германия през XVI век. Той отбелязва, че по това време в германските страни се е разпространявала една твърде популярна селско-плебейска ерес, която се стремяла чрез примера на раннохристиянската община да посочи, че подобни отношения трябва да се осъществяват и в съвременното общество. „От равенството на чедата божии — казва той — тази ерес идвала до извода за гражданското равенство и даже отчасти вече и за равенството в имуществата. Приравняването на дворянството със селяните, на патрициите и привилегированите граждани с плебеите, премахването на ангариите, на арендните плащания, на данъците и привилегиите и унищожаването поне на най-крещящите имуществени различия — ето исканията, които били поставяни повече или по-малко определено като необходими изводи от ранното християнско учение.“[28] Подобни мисли и искания са възниквали, както вече се видя, у експлоатираните селяни и градски бедняци в средновековна България. И при тях за религиозно-идейна обосновка, както се каза, им служел примерът на раннохристиянската община, която богомилите се мъчели да възстановят на дело чрез своите религиозни общини.

Естествено стремежът към възкресяване на „раннохристиянската община“ в една видоизменена форма, изграждана от богомилите, представлявал сам по себе си една утопична и неосъществима мечта. Това бил стремеж не за едно придвижване на обществото напред чрез създаване на по-нови и по-прогресивни социално-икономически отношения от отношенията, господствуващи при феодализма, но за връщане обществото назад към далечното минало, към условията на един идеализиран общинен строй, обвит в религиозно було и отъждествяван с доста неясния по своето съдър-

---

[28] Ф. ЕНГЕЛС, Селската война в Германия, София, 1952, с. 35.

жание строй на раннохристиянските общини. Този стремеж да се гледа назад към едно хубаво и примамливо минало, лишено от социални и имуществени противоречия и изградено на принципите на равенството, е типичен за средновековното селячество и за свързаните с него градски бедни. Живеещи при условията на ниско развитие на производителните сили и свързани изцяло с феодалния начин на производство, селяните и градските бедняци не са били в състояние да се борят срещу господствуващата феодална класа в името на нов и по-прогресивен начин на производство, а са атакували феодалните порядки в името на една вече минала действителност и със задачата да възстановят тази действителност.

7 История на богомилството

Богомилството в България между 969—1018 г.

По време на българския цар Петър (927—969 г.) богомилството, както вече се отбеляза, получило значително разпространение в нашата страна. То представлявало сериозна заплаха за светската и църковната власт и поради това привържениците му били подложени на ожесточени гонения, за които се загатва в Беседата на презвитер Козма и в писмото на цариградския патриарх Теофилакт.

След смъртта на Петър, при наследника му Борис II, североизточните български земи паднали под византийска власт (971 г.). По-голямата част от българската държава обаче се запазила и продължила по-нататък своето съществуване. Център на тази държава станали югозападните краища, където поели управлението четиримата синове на комит Никола — Давид, Мойсей, Арон и Самуил. През 976 г. те успели да освободят от византийска власт Североизточна България и по такъв начин да възстановят държавата в предишната ѝ цялост.[1] След смъртта на тримата братя на-

[1] Срв. за тия събития В. Н. ЗЛАТАРСКИ, История, I, ч. 2, с. 633 сл.; История на България, I, с. 140 сл.

чело на държавата застанал Самуил, който разширил значително нейните територии. Започнала борба на живот и смърт с Византия, където по това време управлявал Василий II (976—1025 г.). Византийският император си поставил за цел да продължи завоевателното дело на своя предшественик Йоан Цимисхи (969—976 г.) и не само да възпре по-нататъшните опити за разширяване на българската държава, но и да я покори. От своя страна българският цар Самуил положил върховни усилия да отбие византийския пристъп. За целта Самуил влязъл в съюз с князете от съседните сръбски области. Последните години на X и началото на XI век преминали в тежки войни. През 1014 г. Самуил починал. При неговите наследници Гаврил Радомир (1014—1015 г.) и Иван Владислав (1015—1018 г.) българите не били вече в състояние да се борят срещу силния и упорит противник. Постепенно в ръцете на византийците паднала цялата територия на страната и през 1018 г. император Василий II влязъл тържествено и в Самуиловата столица Охрид. Едновременно с това византийците завладели и редицата сръбски княжества: Дукля (Зета), Требине, Захълме и др., в които управлявали отделни сръбски князе.

Поставя се и въпросът, какво е ставало с богомилите през този бурен и съдбоносен период от българската история. За съжаление изворните данни, които биха могли да ни помогнат за неговото изясняване, са оскъдни. Във византийските съчинения от това време, които са пълни с описания за драматичната борба между българи и византийци, ние не срещаме никакви известия за богомилството. Български, съвременни домашни паметници изобщо липсват. Известен изворен материал се съдържа само в споменатото вече житие на сръбския княз Иван Владимир, което, както се каза, макар и съставено в една по-късна епоха, се основава на по-стари и автентични данни, заслужаващи доверие.[2]

От сведенията на това житие може да се заключи, че през разглеждания период (края на X и началото на XI век) богомилството е било доста разпространено, и то не само в българските земи, но и в съседните сръбски области. Пряко известие за това се съдържа в кратката редакция на житието. Неизвестният автор говори там за „заблудените народи на масалианските и богомилските български еретици, които били проникнали в Мизия, Албания, Далмация, Илирик и Сърбия.[3] Според него големи усилия за връщането

на тези еретици в лоното на православието положили славянските просветители Кирил и Методий и техните ученици Климент и Наум. Разбира се, това известие на житието, което свързва борбата срещу богомилската ерес със солунските братя и техните ученици, представлява груб анахронизъм и не отговаря на историческата правда. Обаче самите данни за силното разпространение на богомилството по време на Иван Владимир заслужават доверие. Като се има пред вид, че още по времето на презвитер Козма (т. е. към 70-те години на X век) броят на богомилските привърженици е бил вече значителен, напълно възможно е в края на X и началото на XI век този брой да е нараснал още повече. При това положение техните проповеди започнали да упражняват въздействие и вън от границите на нашата страна и преди всичко в съседните сръбски области, които по това време били тясно свързани с България.

Освен в кратката редакция сведения за разпространението на богомилството в края на X и началото на XI век се съдържат и в пространната редакция на житието на Иван Владимир. Специално внимание заслужава уводният пасаж на тази редакция, в която сръбският княз бива славен заради редицата си добродетели и добри дела. Между другото нему се отдава възхвала като „унищожител на богомилите и еретиците масалиани, рушител на тяхната заблуда и обновител на вярата“[4]. Няма основание да се съмняваме, че в основата на тези възхвали за дейността на Иван Владимир стоят действителни негови действия и че той по време на своето управление в областите Зета, Требине и Захълме сигурно е преследвал местните еретици-богомили.[5] А щом в началото на XI век

---

[2] Срв. по-горе с. 43.

[3] Срв. съответния текст в български превод в изданието на А. ШОПОВ, СНУНК, II, 1890, с. 121.

[4] А. ШОПОВ, п. с., с. 125.

[5] Освен данните в житието на Иван Владимир друго доказателство за проникването на богомилството през XI век в тия области, където по-късно се изгражда Босненската държава, намираме в тъй нар. Първи Батолов списък, съставен през края на XIV век. В него са изброени в последователен ред най-първите ръководители на босненските богомили за времето приблизително от 1010 до 1228 г. Начело на тези ръководители е посочен някой си Йеремия, след което следват имената на Азария, Куклец, Иван, Годин, Тишемир, Дидодраг и пр. По предположението на О. Мандич, който подлага на

БАБУНИ	Название на богомилите и на други сродни с тях еретици
ГРЪЦКА	Засвидетелствувани еретически организации (общини или черкви)
Бабуна	Запазена топонимия от богомилски произход

богомилите са били проникнали вече и в сръбските земи, то очевидно по това време те са развивали значителна дейност и в самата българска държава, т. е. в люлката, където е възникнало ученията им.

Съставителят на кратката редакция се спира на въпроса и за по-раншните гонения срещу богомилската ерес. Според него главна заслуга за това имал българският владетел Симеон, който „изучавал с голямо усърдие подробно онези богоносни отци [става дума за Климент и учениците му] и се показал сътрудник в предстоящото велико дело за разпространяване на непорочната и православна наша вяра и за унищожаване на богомилската и масалианска ерес, от която била заразена тогава цяла България и околните ѝ страни“[6]. Това съобщение на житиеписеца съвпада до известна степен със съответните данни за гоненията срещу богомилите, които се съдържат в кратката редакция. И тук е налице

добър анализ този важен паметник, Йеремия е възглавявал босненската религиозна община приблизително между 1010—1024 г., т. е. през този период, когато босненските земи са били тясно свързани с българската държава непосредствено преди падането ѝ под византийска власт (O. MANDIČ, Bogomilska crkva, с. 90, 127). Както предложената от Мандич приблизителна хронология за времето на Йеремня, тъй и твърдението му, че той е първият главен разпространител на богомилското учение в Босна, са приемлнви. Едва ли може да се приеме обаче неговото предположение, че богомилството в Босна е било пренесено от Византия още по времето на Йоан Цимнсхи (т. е. между 971—976 г., O. MANDIČ, п. с., с. 126). Това е твърде ранна дата, като се има пред вид, че през тези години богомилството е било още в своя начален стадий и е имало привърженици само в българските земи. Освен това не ми се вижда убедително и гледището на Мандич посоченият в Батоловия списък разпространител на богомилството Йеремия да е идентичен с известния български пнсател и съставител на апокрифни съчинения поп Йеремия (O. MANDIČ, п. с., с. 188). Това отождествяване е неприемливо, тъй като поп Йеремия, макар и ученик на поп Богомил, се е отличавал значително в някои свои възгледи от богомилите и е стоял на позицни, близки до тези на официалното християнство (срв. по-долу с. 352). Трябва да се допусне, че в случая нма едно просто съвпадение на имената, а в действителност се касае за две различни лица. Погрешно е при това означаването на поп Йеремия като „makedonac“ (O. MANDIČ, п. с., с. 128). Преди всичко не се знае дали българският писател е бил роден в Македония, но дори и да е било така, то правилно е той да се нарнча „българин“, както по това време са се наричали всички жители на тази част на България.

[6] А. ШОПОВ, п. с., с. 126.

РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ И СЪСЕДНИТЕ Й СТРАНИ

очевидна неточност и анахронизъм в свързване на борбата срещу богомилите с дейността на славянските просветители. Но самият факт, че през началото на XI век, т. е. времето, към което се отнасят данните на житието, в България и в сръбските земи е имало значителен брой богомили, не може да бъде поставян под съмнение. Този именно факт е бил основата, която използувал съставителят на житието, за да посочи, че корените на богомилската ерес са още от времето на българския цар Симеон и че той се борил срещу нея и при подкрепата на Климент и другите славянски просветители.

В житието на Иван Владимир не се срещат никакви данни за богомилските ръководители по това време. Може да се предположи обаче, че главен учител на дуалистите в края на X и началото на XI век ще да е бил богомилът Михаил, за когото се споменава в една от анатемите на Бориловия Синодик. Там Михаил е наречен „ученик" на поп Богомил.[7] Той е бил следователно неговият пръв и пряк наследник, който продължил неговото дело след смъртта му. Вероятно поп Богомил е бил затворен в тъмница или загинал по време на гоненията срещу еретиците при управлението на цар Петър и Михаил трябвало да го замести като най-добре подготвен проповедник и организатор на учението. За съжаление сведението в Бориловия Синодик за неговата личност и дейност е съвършено оскъдно и засега единствено.

Твърде оскъдни са и сведенията за политиката на българските владетели през разглеждания период спрямо богомилските проповедници и тяхното учение. По време на цар Петър, както се каза, тази политика е била напълно отрицателна и срещу еретиците са били предприети сурови мерки. Може да се предположи обаче, че цар Самуил за разлика от Петър смекчил в значителна степен отношението на властта към богомилите и бил склонен да ги оставя по-свободно да разпространяват своето учение. Благодарение на тази по-мека политика възникнала вероятно мълвата, че богомилското влияние си било пробило по него време път в самия дворец и че от проповедите на еретиците били заразени дори дъщерята на Самуил Косара и нейният брат. Тази мълва е отразена в пространната редакция на житието на Иван Владимир, където е предаден с подробности епизодът за заговора срещу сръбския княз, подготвен от неговия шурей и от собствената му съпруга. И два-

мата заговорници, братът и сестрата, както бележи житиеписецът, „били еретици и държали корените на отровната ерес на богомилите и масалианите, не желаели да почитат иконите, защото били иконоборци и врагове на кръста“[8]. Ще рече, ако се вярва на думите на житиеписеца, богомилството било проникнало сред самата управляваща аристокрация и към него не били чужди дори синовете на българския владетел. Едва ли това обвинение е случайно. То се дължи вероятно на обстоятелството, че по време на Самуил, а може би и при неговите приемници преследвания срещу богомилите не е имало и спрямо тях е била проявявана видима търпимост.

Поставя се въпросът, кои могат да бъдат причините за тая търпимост спрямо богомилството през разглеждания период. Ако се съди по някои данни на изворите, не може да се приеме, че Самуил е бил идейно близък на богомилите и че е споделял техните разбирания. Напротив, той е бил строго православен и проявявал това в редица действия. Известно е например, че през 986 г., след като в ръцете му паднал град Лариса в Тесалия, той пренесъл оттам в своята столица Преспа мощите на св. Ахил.[9] За един богомилски настроен владетел подобно деяние би било недопустимо, като се има пред вид крайно враждебното становище на еретиците по въпроса за светостта на мощите. Известен е също надгробният каменен надпис с имената на родителите и братята на Самуил, издълбан по негова заповед през 993 г. и открит в село Герман (Преспанско).[10] Този надпис започва с кръстния знак и с характерния за православните паметници призив (invocatio) на „светата Троица“. Явно е, че инициаторът на този надпис не може да бъде уличен в симпатии към богомилите, които не признавали нито култ към кръста, нито към „троицата“. Известно е най-сетне по данни от една грамота на византийския император Василий II, че по време на царуването на Самуил са били потвърдени социалните и икономическите привилегии на висшия клир, каквито той имал и през

---

[7] Срв. по-горе с. 143.

[8] А. ШОПОВ, п. с., с. 130.

[9] Срв. SKYLITZA — KEDR., Historiarum compendium, II, с. 436.

[10] Срв. за този надпис Й. ИВАНОВ, Български старини из Македония, с. 23 сл.

царуването на Петър.[11] А това говори ясно за православните убеждения на този български цар и за стремежа му да поддържа подобно на предишните владетели тесни връзки с висшето духовенство като важна опора на царската власт.

При положението, че Самуил не е бил близък по възгледи с богомилите, веротърпимата му политика спрямо тях се е дължала на други причини и преди всичко на факта, че западнобългарската държава, която той управлявал до 1014 г., е била вплетена почти през цялото свое съществуване в жестока борба срещу византийците. В продължение на десетки години Самуил и неговите приемници трябвало да отбиват непрестанните атаки на византийския император Василий II, който си бил поставил за цел да покори цялата страна и да я превърне във византийска провинция. Той срещнал обаче, както личи от данните на византийския писател Скилица и на други автори, упорита и твърда съпротива от страна на населението по села и градове, което не желаело да се предаде на нашественика и бранело докрай родните си огнища. А за да се организира тази съпротива и да се създаде сплотеност на целия народ, е било нужно да се прекратят вътрешните ежби и да се спрат гоненията срещу богомилите, чиито проповеди са се ползували с голяма популярност сред простолюдието и от чието поведение е зависело в значителна степен какво ще бъде поведението на широките народни маси в борбата срещу византийския нашественик. С една дума, богомилите е трябвало да бъдат спечелени като съюзници в тежката и съдбоносна борба срещу завоевателните планове на Василий II и с оглед на това именно било наложително да се прекратят острите преследвания срещу тях, характерни за времето на цар Петър, и да им се предостави свобода на действие. От своя страна самите богомили, които били най-близко до народа и изпитвали злочестините, предизвикани от кървавите войни, виждали, че главен и най-опасен техен враг в момента е византийската войска-завоевателка, която носи смърт и разорение. Поради това те били склонни да прекратят острите си проповеди срещу българския цар и боляри, характерни за тяхната идеология дотогава, и да насочат своите усилия за отбиване на чуждоземния нашественик — с други думи, да се обединят в общата борба за запазване на политическата независимост на страната. Тези патриотични и антиромейски позиции били запазени и доразвити от последова-

телите на богомилството пред периода на византийското иго.

Наред с богомилите, които разнасяли своето учение по села и градове, през втората половина на X и началото на XI век в българските земи издигнал глас един от най-забележителните средновековни наши писатели и съставител на апокрифни творби поп Йеремия.[12]

Сведенията за живота и личността на поп Йеремия са доста оскъдни. За него се споменава в някои индекси на забранени книги, запазени в руски преписи. В индекса на митрополит Зосим Йеремия е посочен като „син и ученик" на поп Богомил („Іеремѣа попъ, Богомиловъ сынъ и ученикъ, паче же богъ немнл"). Като ученик на поп Богомил е посочен той и в Соловецкия индекс от XVII век. В Синодалния индекс пък (от XVI век) Йеремия е отождествен със знаменития български йересиарх („Іеремія попъ болгарскій, паче же богъ немнлъ"). За това отождествяване, въз основа на което лежи пасажът от Беседата на презвитер Козма срещу поп Богомил, няма обаче сериозни основания. По-вероятно е да се приеме сведението на двата първи индекса, което счита Йеремия за ученик на поп Богомил в духовен смисъл. Приемем ли това сведение за достоверно, трябва да се допусне, че поп Йеремия е сравнително по-млад съвременник на Богомил и следователно ще е живял и развивал дейност през втората половина на X век.[13] Това

---

[11] Срв. текста на тази грамота у Й. ИВАНОВ, Български старини из Македония, с. 555. Вж. и В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 2 сл.

[12] По-важна литература за живота и съчиненията му: М. СОКОЛОВ, Компиляция апокрифов болгарского попа Йеремия, Материалы и заметки по старинной славянской литературе, вып. I, Москва, 1888, с. 113 сл.; ST. RUNCIMAN, Bogomil and Jeremiah (Известия на българското историческо дружество XVI—XVIII — Сборник в памет на проф. П. Ников, София, 1940, с. 179—183); История русской литературы АНС СССР, т. I, Москва, 1941, с. 85 сл. (писаното върху поп Йеремия е от В. П. АДРИАНОВА —ПЕРЕТЦ); Е. ГЕОРГИЕВ, Прокълнатият старобългарски писател поп Йеремия, сп. „Език и литература", год. XIX, 1964, кн. 1, с. 1—30; същият, Литература, с. 202—231 (с добра библиография и обстоен анализ на творчеството му). Е. Георгиев прави сполучлив опит да припише на поп Йеремия и някои произведения, чийто автор доскоро се считаше за неизвестен. Част от съчиненията на поп Йеремия са обнародвани в христоматията на Б. АНГЕЛОВ и М. ГЕНОВ, Стара българска литература, София, 1922, с. 249 сл.

[13] Срв. Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 205.

предположение се подкрепя и от едно друго известие, а именно от един пасаж в Погодиновия номоканон (от XI век). От този пасаж проличава, че Йеремия създавал свои, отричани от църквата творби по времето, когато на цариградския патриаршески престол бил патриарх Сисиний (995—998 г.). В Номоканона се цитират думите на самия патриарх, който казвал: „Не ме смятайте за онзи лъжлив Сисиний, за когото пише Йеремия поп за съблазън на неразумните." Както се вижда от това известие, Йеремия е бил вече твърде популярен със своята писателска дейност към края на X век, и то не само сред българското, но и сред византийското духовенство. Срещу неговите писания намерил за уместно да се обяви самият цариградски патриарх, считайки очевидно, че те противоречат на приетата от църквата канонична литература.

Най-значителното творение на поп Йеремия е един голям апокриф, познат под наслов „Повест за кръстното дърво". Това произведение,открито за пръв път през 1868 г., е било предмет на изследване от редица специалисти[14] и то ни разкрива най-пълно образа на старобългарския писател и неговите основни възгледи. Идеята на апокрифа е чрез отделни епизоди да се посочи тясната връзка между Стария и Новия завет, като в центъра се постави дейността на Исус Христос и неговата мъченическа смърт на кръста. Чрез използуване на по-стари апокрифни творби, към които добавя измислени от него подробности, поп Йеремия проследява историята на кръста, на който бил разпнат Исус, като започва още от времето на Моисей. Целта му е да възвеличи кръстното дърво и да посочи неговите чудодейни свойства по време на дълговековната му история. Това отношение към кръста, прокарано в разказа на поп Йеремия, е несъмнено доказателство, че в случая той не е следвал възгледите на своя учител поп Богомил и е стоял по-близо до православните схващания. Интересни са идеите на Йеремия относно образа на Исус Христос, който заема едно от централните места в апокрифа. В противовес на каноничното схващане българският писател се стреми да предаде на този образ един по-„очовечен", земен облик, да го направи по-близък до самите хора, до техните мъки и радости.[15] Ръководен от тази цел, той вмъква в изложението си редица епизоди как Исус орал с плуг, как Пров нарекал Исус свой брат, как Исус бил посветен в свещенически сан и пр. Това са епизоди, оригинални по характер, които свидетел-

ствуват за стремежа на поп Йеремия да направи от божия син преди всичко един човек, който се движи между свои подобни, съветва ги, помага им и пр. Това „очовечаване“ на Исус излиза вън от каноничните представи и се приближава до едно по-народно, популярно схващане на образа на божия син. Без да бъде богомилско (тъй като богомилите са считали, че Христос е сам бог, а не човек), това схващане е все пак в духа на по-демократичните, близки на богомилите народни виждания за ролята на бога и в такъв смисъл то не е било възприемано от църквата. Поради това поп Йеремия е бил считан за автор на вредни, отречени от канона книги. Да се представи Христос главно като „човек“ е означавало да се постави под известно съмнение неговият божествен произход, да се намали ореолът му на пратен от небето борец за изкуплението на греховете на човечеството. Естествено това гледище не е могло да бъде прието от представителите на официалната църква.

Освен като автор на „Повест за кръстното дърво“ поп Йеремия е автор вероятно и на тъй нар. книга „Разумник“, известна още с названието „Беседа на тримата светители“.[16] Това се вижда от изричното указание в един от индексите за забранените книги. Книгата „Разумник“ („Беседа на тримата светители“) е била стара по произход и от нея са запазени латински и гръцки версии. По всичко се вижда, че поп Йеремия е бил добре запознат с гръцките версии и ги използувал най-широко при създаването на своята творба. Наред със заетите от тези версии мисли и образи той включил обаче и свои собствени добавки и по такъв начин предал на съчинението си в значителна степен нов и оригинален характер.

---

[14] Срв. за отделните преписи и издания на това произведение на Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 206, Текст с новобългарски превод в христоматията на Б. АНГЕЛОВ и М. ГЕНОВ, с. 249—255.

[15] Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 213 сл.

[16] Това схващане се поддържа от Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 228 сл. Върху произхода и характера на „Разумника“ най-добро изследване у Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 257—272, където е обнародван и текстът на този апокриф. Новобългарски превод в Христоматия по старобългарска литература, София, 1961, с. 133. Срв. за тази творба История на българската литература, I, София, 1962, с. 185 сл., 218 сл. Извадки от Разумника у Ц. КРИСТАНОВ— И. ДУЙЧЕВ, Естествознанието в средновековна България, София, 1954, с. 380 сл.

„Разумник“ представлява един списък от въпроси и отговори по най-разнообразна материя. Едни от тях се отнасят до произхода и устройството на небето, на земята, на небесните светила и пр. От такъв характер е например първият въпрос: „От какво сътвори бог небето и земята.“ Отговорът гласи: „Взета бе сметана от водата и тя се съсири и господ сътвори небето и земята.“[17] Друг въпрос се отнася до броя на небесата. Отговорът е, че те са седем и че на седмото си почива бог.[18] Друга група въпроси и отговори се отнасят до създаването на първите хора и тяхната по-сетнешна съдба. Тук е поместено например отбелязаното вече в апокрифната книжнина обяснение за Адам като съставен от няколко части. Въпросът е: „От колко части сътвори бог Адам?“, а отговорът е: „От седем части: 1) тялото му от земя, 2) кръвта му от море, 3) костите му от камък, 4) диханието му от вятър и от дух божи, 5) разумът му от облак, 6) очите му от слънце и от роса, 7) мисълта му от ангелска бързина и от смях и плач.“[19] Към тази група спада и въпросът: „Защо бог не сътвори жената за човека от земя, както направи и него, а от реброто му?“ Отговорът е:„Ангелите запитаха бог за това нещо, а господ рече — „така [я] сътворих, за да страдат един за друг“ [да болнт дрѣгь за дрѣга][20]. Пак за първите хора се отнася въпросът: „Къде седи Адам?“, с отговор: „На четвъртото небе“[21]. Трета група въпроси имат пред вид произхода и ролята на злата сила (Сатанаил). Особено характерен е въпросът: „Как бог сътворил дявола?“ Отговорът е: „Когато бог направи небето и земята и видя бог своята сянка във водата, рече — излез, брате, и бъди с мене. И той излезе като човек и господ го нарече с име Самаил.“ Следващият въпрос се отнася до прогонването на Самаил. Отговорът е, че това станало, когато двамата с бог садили съвместно в рая и Самаил крадял това, което му нареждал да посади бог. След като разбрал измамата му, господ го прогонил от райската градина, а Самаил почернял и тогава „господ го нарече дявол“[22].

Наред с редицата въпроси, които се отнасят до вселената, до бога, до дявола, до първите хора, до лица от Стария завет и пр., в „Разумник“ има и въпроси, които имат за предмет метеорологични явления (дъжд, вятър и пр.). Има и въпроси, свързани с произхода на езика и книгите. Един от тях е пряко свързан с българите и гласи: „Кой измисли българската книга?“ Отговорът е

„Курнль философь“ [23]. Няма съмнение, че този пасаж е оригинална добавка на българския съставител на „Разумник“ и най-вероятно на самия поп Йеремия.

Както се вижда от посочените примери, по своето съдържание „Разумник“ представлява смесица от православни и богомилски възгледи. Наред с чисто православните представи за бог като създател на вселената и на първите хора се промъкват дуалистичните схващания за Сатанаил (Самаил) и за неговата роля като сътрудник на господа при саденето на рая. В духа на умерения дуализъм Сатанаил е представен като допълнително създание, като една сянка на бога. Богомилски представи са прокарани във връзка с въпроса за броя на небесата: посочено е, че върху тях си почива бог. Адам седи „на четвъртото небе“ и че небесата са седем (въпрос и отговор 43).[24] Представата за седемте небеса, както се знае, е била заета от апокрифа „Видение на Исая“ и е била особено популярна сред еретиците.

От казаното може да се заключи, че в лицето на поп Йеремия ние имаме един представител на това направление в старобългарската книжнина, което съчетава богомилското влияние с православни, канонични схващания. Както се вижда, чистото богомилско учение, разпространявано от поп Богомил и неговите преки последователи, още в края на X и началото на XI век започнало да се видоизменя, да търпи известна еволюция в духа на православни, близки на официалната църква възгледи. Това „пречупване“ на богомилството е отразено в редицата дуалистични разкази от рода на „Легендата за Тивериадското море“, за която стана дума по-рано. То е налице и в писанията на поп Йеремия, както личи в посочените две творби „Повест за кръстното дърво“ и „Разумник“. Макар и ученик на поп Богомил, този старобългарски писател се отклонил в значителна степен от правоверните, издър-

---

[17] Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 259.
[18] Пак там, с. 262.
[19] Пак там, с. 260.
[20] Пак там, с. 264.
[21] Пак там, с. 262.
[22] Пак там, с. 260.
[23] Пак там, с. 262.
[24] Пак там, с. 262.

жани в строго дуалистичен и опозиционен на църквата дух богомилски схващания. Той отхвърлил отрицателното отношение срещу кръста, свойствено на богомилите, отхвърлил представата за Христос като „божие слово“ и само привидно човек, не възприел дуалистичното гледище за създаването на първия човек като съвместна творба на бога и дявола и пр. Същевременно обаче поп Йеремия усвоил и някои типични за богомилите схващания (като например за прогонването на Сатанаил от бога, за седемте небеса, за произхода на земята от водната стихия и пр.).[25] В такъв смисъл неговите съчинения могат да бъдат причислени, разбира се, с необходимата уговорка, към кръга на еретическата средновековна българска литература, отречена и преследвана от църквата.

Богомилството в българските земи под византийска власт /1018—1185 г./

През 1018 г. след продължителна борба българите паднали под византийска власт. Завладяването на България предизвикало остро влошаване на положението на българския народ и това дало важни отражения върху по-нататъшното развитие и роля на богомилството в нашите земи.

Общо взето, през първите години от завоеванието на България положението на местната феодална класа в страната не се променило много. Византийският император Василий II разбирал, че ще може да държи в подчинение окупираните земи главно с помощта на предишните им господари. Ето защо той оставил някои от онези боляри, които минали на негова страна, да управляват и занапред отделни градове в страната. Друга част от болярите той привлякъл на служба в Константинопол и в малоазийските области. Между тях били и роднините на последната царска династия.[2]

Гъвкава политика проявил византийският император и спрямо българското висше духовенство. Той виждал, че ако бъдат запазени привилегиите на митрополити и епископи, каквито те при-

тежавали от времето на бившите български царе, той ще може да разчита на тяхната подкрепа, която му била особено нужна. Поради това още през първите години след завладяването на България той издал три грамоти, предназначени за българската църква.[3] Грамотите потвърждавали нейната независимост и правата, които притежавали висшите духовници от времето на българските царе Петър и Самуил. Начело на църквата бил поставен архиепископ, чието седалище станал град Охрид. В неговата област влизали 33 епископства, които обхващали всички български земи с изключение на Тракия.[4] Пръв охридски архиепископ бил българинът Иван от Дебър. На новия църковен глава, както и на подчинените му епископи Василий II дарувал определено число подвластни люде (парици и клирици), като потвърдил в това отношение съществуващата практика от времето на Първото българско царство. По такъв начин той запазил привилегированото положение на висшия клир като едър собственик. На архиепископа се давало право да събира от цялото население на страната църковен данък (каноникон).[5] Давало му се право да управлява сам своите подчинени, без да му се намесват и пречат органите на централната власт.[6]

Докато българската феодална класа—светска и църковна—не претърпяла съществена промяна в своето положение и запазила предишните си права, останалото население в села и градове още от самото начало почувствувало тежестите, които му носела чуждата власт. Наистина Василий II запазил старата данъчна система и

---

[25] Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 270 сл.

[1] Срв. за периода на византийското владичество обширното изложение на В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, София, 1934, както и монографията на Г. Г. ЛИТАВРИН, Болгария и Византия, Москва, 1960, с. 1—465. Там е указана и използувана и най-новата литература.

[2] Срв. В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 5; М. АНДРЕЕВ — Д. АНГЕЛОВ, История на българската държава и право, с. 120.

[3] Първата грамота е от 1019 г., втората — от 1020 г., а третата е издадена между 1020—1025 г., без да е посочена точната дата. Текст и превод на грамотите у Й. ИВАНОВ, Български старини из Македония, с. 547—562.

[4] Относно отделните епископства и областите, които заемали, срв. И СНЕГАРОВ, История на Охридската архиепископия, I, София, 1924, с. 52 сл.

[5] За каноникона срв. Г.ЛИТАВРИН, Болгария и Византия, с. 314, 358.

[6] Й. ИВАНОВ, Български старини из Македония, с. 561.

българите продължавали да плащат данъците си в натура, както било по времето на Петър и Самуил. Но независимо от това техният живот се влошил много. Страната била опустошена от продължителните войни, а свръх това между 1022 и 1025 г. имало и страшна суша. В селата и градовете придошли византийски чиновници, които гледали да се обогатят за сметка на населението и вършели големи произволи. Докарани били военни гарнизони, които населението трябвало да храни и облича. Самите българи били постоянно привличани на военна служба и разпращани по различните бойни полета, за да се бият за интересите на византийските василевси.

Българският народ страдал не само от гнета на чуждата власт. Върху него започнали да налитат и външни нашественици, а именно печенегите, които в началото на XI век живеели северно от река Дунав. След 1026 г., т. е. непосредствено след смъртта на Василий II, те започнали често да преминават реката и да нахлуват дълбоко в българските земи, водени от жажда за плячка. За такива набези става дума през годините 1026, 1034, 1036, 1037. Без да срещат сериозна съпротива, печенегите достигали чак до Тракия и Македония, като подлагали селищата на страшно ограбване. Към тая напаст се прибавяли и природни бедствия — болести, градушки, скакалци и силни земетръси (между 1037—1039 г.), които докарали още по-голям смут и отчаяние в душите на покореното, оставено без всякаква защита население.[7]

През 1037 г. византийската власт предприела една стъпка, която издавала стремежа ѝ да укрепи още по-здраво властта си над българския народ. На мястото на починалия архиепископ Иван Дебърски бил поставен за негов наследник византиецът Лъв Пафлагонски, хартофилакс на църквата „Св. София" в Цариград. Това било нарушение на издадените от Василий II грамоти, с което византийските управници желаели да покажат, че имат намерение да се наложат над подчинените българи не само в политическо, но и в духовно отношение, като им поставят за църковен глава един ромей. И действително след Лъв на архиепископския престол в Охрид започнали да се изреждат все гърци, като Теодул, Йоан Айнос и др., в съгласие с възприетата вече политика на господство и чрез църквата. Това било същевременно и политика на ромеизация, т. е. стремеж да се преследва славянската книжнина в

българските земи, като се премахват сведенията за миналото на българския народ. Започнала през първата половина на XI век, тази политика се изострила още повече през следващото столетие, като била провеждана предимно чрез византийското духовенство и неговия център — Охридската архиепископия.[8]

Ново и голямо влошаване на положението на българския народ настъпило през 1040 г. Причина за това била една финансова реформа на цариградската власт, извършена по време на царуването на император Михаил IV от неговия брат и пръв сановник в империята Йоан Орфанотроф. Съгласно с тази реформа натуралният данък, който дотогава плащало земеделското население в българските земи, се заменял с паричен. Тази промяна хвърлила селячеството в тревога поради това, че по това време вследствие на изброените бедствия в страната се чувствувал недостиг на храни и за да получат пари, необходими за плащането на данъка, селяните трябвало да се лишават от твърде необходими за ежедневието им селскостопански продукти. При това облагането с паричен данък не ставало в съответствие с реалните пазарни цени, което също се отразявало зле върху данъкоплатците.[9]

Влошеното положение на българския народ под чуждата власт дало нов тласък за засилване на богомилското учение и движение. За това свидетелствуват редица извори, които се отнасят до средата и втората половина на XI век. При това в характера на богомилството настъпили известни изменения, които се дължали на промененатa обществена и политическа обстановка.

---

[7] Срв. за тия събития В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 36—39.

[8] Въпросът за ромеизаторските тенденции на византийското правителство спрямо покорения български народ и за ролята на византийската църква в това отношение бе поставен за пръв път в трудовете на Е. ГОЛУБИНСКИЙ, Краткий очерк истории православных церквей, с. 40 сл., и на Ф. И. УСПЕНСКИЙ, Образование второго болгарского царства, с. 57, 101 сл. Най-основно и пълно бе разгледана и обоснована тази теза от В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 41 сл. и с. 167 сл. Вж. и П. МУТАФЧИЕВ, История на българския народ, II, с. 6 сл.; Д. АНГЕЛОВ, История на Византия, I, 1950, с. 390; същият, Богомилството в България, 1947, с. 100, 102. С известни уточнения гледището, че политика на ромеизация е била прокарвана от Византия, се приема и от Г. Г. ЛИТАВРИН, Болгария и Византия, с. 365 сл.

[9] Срв. за тази данъчна реформа Г. Г. ЛИТАВРИН, Налоговая политика Византии и Болгарии в 1018—1185 г. (Виз. врем., X, 1956, с. 86).

Докато богомилите през X век имали като свой главен враг българската светска и църковна феодална класа начело с царя, сега като такъв враг се изтъквала на преден план византийската държава и църква. Богомилите от времето на цар Петър трябвало да се борят срещу социалния и духовен гнет на местните феодални господари, докато сега като угнетители на народа дошли чужденци, в чиито ръце била политическата власт и които се отнасяли към населението като към роби. Чужденец бил императорът, чужденец след 1037 г. бил и главата на църквата. Чужденци били главните военни и граждански сановници, които се разпореждали с българската земя.

При това положение в богомилските проповеди, произнасяни от „съвършените" по села и градове, започнали да звучат наред с антифеодалните, облечени в религиозна форма възгледи и възгледи от политическо естество, които имали за цел да разобличат чуждата власт и да създадат дух на непримиримост спрямо нея. Под въздействието на променилите се условия богомилите се превръщали в борци срещу византийските господари в лицето на цариградския василевс и неговите светски и църковни сътрудници. Богомилското учение отразявало вече не само стремежите на потисканите българи към социална правда, но и стремежите им към политическо освобождаване и отхвърляне на чуждото иго.

Промените, които настъпили в характера на богомилството и в проповедите на неговите главни разпространители, дали видими отражения в техните преценки за миналото на българския народ. Някогашното българско царство, отричано на времето си с остри думи от поп Богомил и последователите му, се превръщало постепенно в спомен за една хубава, спокойна епоха, когато всички живеели в благополучие и изобилие за разлика от грозното настояще. Бедствията и теглилата, които българският народ търпял при Симеон и Петър, били забравени, за да отстъпят място на едно ново отношение към управлението на тия двама царе, изпълнено с възторг и идеализация.

Ярко личи тази промяна в богомилската идеология по отношение на нейната преценка за миналото в тъй нар. „Български апокрифен летопис", един твърде важен паметник за нашата история, на който досега не е било обръщано достатъчно внимание.[10] Той е бил съставен вероятно към средата на XI век, т. е. по вре-

мето, когато положението на населението се влошило извънредно много. Целта на неизвестния съставител на апокрифа е била да предаде накратко историята на българския народ от най-старо време до неговите дни, като се спре върху царуванията и делата на отделните владетели. Още от самия увод на летописа проличава, че писачът е бил близък на богомилските среди и запознат с тяхното учение. Така той свързва началото на българската държава с пророк Исай, който бил възкачен по божие повеление на седмото небе и получил заповед от бога да отиде при българите и да ги заведе в определената им земя. „И след това — казва се там — чух глас, който друго ми разказваше: Исае, възлюбени мой пророче, иди на запад от най-горните страни на Рим, отлъчи третата част от куманите, наречени българи, и насели земята Карвунска, която опразниха римляни и елини."Тази вяра в „предопределения народ", която напомня идеята, вложена в Библията, е била свойствена и на богомилите, само че под форма на избрана от бога община на вярващите (ecclesia). Богомилска е представата за седемте небеса и за пророк Исай, чийто апокриф „Видение Исаево" заемал видно място в приетата и разпространявана от тях книжнина.

Самото изложение представлява смес от православни и богомилски елементи. Така хронистът слави цар Борис като благочестив владетел, който покръстил българите и съградил църкви, и това е в духа на православието. Същевременно обаче той не пропуска случая да подчертае, че българските царе били „без грях и без жена", което е напълно в духа на аскетичните възгледи на богомилите. „Съгласно с богомилското гледище против брачния живот — бележи правилно Й. Иванов — авторът старателно отбягва да говори за жена-съпруга или царица-съпруга."[11] Споменатите в апокрифа български владетели Мойсей, Арон и Самуил се раждат от „вдовица-пророчица". Цар Испор (Исперих) се ражда, носен от крава (дѣтнштъ вь кравѣ ношєнь). Пак в духа на богомилските възгледи съставителят на апокрифа отбягва да говори

---

[10] Срв. изданието на този паметник у Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 280—287, а също и обяснителните му бележки на с. 273—280. Новобългарски превод у И. ДУЙЧЕВ, Стара българска книжнина, I, с. 154—161.

[11] Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 275.

за войни и кръвопролития и споменава за тях само когато говори за сблъсквания между християни и езичници (погани).

Наред с богомилските аскетични възгледи в летописа проличава особена любов към българското минало, към успехите, постигнати от отделните български владетели в тяхната външна и вътрешна политика. Особено характерна е преценката на автора за времето на Симеон и Петър, т. е. за тия двама български царе, през време на чието управление се създали условия за появата и разпространението на богомилството. За Симеон се казва следното: „Той царувà 130 години и роди св. Петра, цар български, мъж свет и напълно праведен. И тогава, в това време, когато царуваше цар Симеон, той вземаше данък от цялата своя земя по всяка област на своето царство: едно повесмо и лъжица масло и яйце на година. Това бе неговият данък от неговата земя, от неговите хора и нищо друго не искаше той.“ А за цар Петър съставителят на апокрифа пише: „И царува (той) в българската земя, без да има жена и грях (грѣха не имѣѣ, ни женн), и благословено бе неговото царство. Тогава прочее в дните и годините на светия цар Петър български имаше изобилие от всичко, сиреч пшеница и масло, мед, мляко и вино, и вреше и кипеше от всяко божие дарование и нямаше скъдост от нищо, но имаше ситост и изобилие от всичко по изволение божие.„

Както се вижда от казаното дотук, идеализацията на българското минало и на управлението на българските царе е така силна, че би било странно да се приеме, че един близък на богомилските възгледи човек е можел да пише по такъв начин. Странно е да се приеме, че за един богомил Симеон и Петър могат да бъдат представени като „свети царе“, през времето на които има в странатавсичко в изобилие. Но тези странности не бива да ни учудват, ка то се има пред вид коренно изменената обстановка през XI век, при която са действували и проповядвали богомилите. Българският народ бил подчинен на една чужда власт, която го обременявала с данъци и тегоби и го карала да се сражава за нейните интереси. Напълно естествено било при това положение в богомилската идеология да настъпят съществени промени и ако не за всички, то за някои богомилски проповедници и писатели миналото на българския народ да се представя в идеализирана светлина и да се заличава омразата към някогашните български царе и властници. Подобен прелом у богомилите започнал да настъпва още по време на

борбата на Самуил срещу Василий II, когато те, изправени пред злочестините, докарвани им от чуждото нашествие, се обединили около централната власт и прекратили острите си проповеди срещу царя и болярите. Още тогава у богомилите започнали да преобладават антиромейски и патриотични тенденции, които се усилили особено много през годините на чуждата власт.

Трябва да се отбележи, че антиромейски и патриотични тенденции се развили през XI—XII век не само сред богомилската литература, но и сред такива произведения, които стояли на чисто православна основа. Това се отнася на първо място до някои творби, в които се разглежда дейността на Кирил и Методий. Водени от родолюбиви подбуди и от стремежа да се противопоставят на византийските угнетители, отделни български книжовници започнали да изтъкват все по-подчертано на преден план солунските братя и особено Кирил като „светец" на българския народ. Докато по време на Първата българска държава Кирил е представен като общославянски просветител и създател на азбуката на всички славяни, в книжнината от епохата на византийското владичество той се изобразява вече като български просветител, който се грижи специално за българите и създава за тях букви и книги. Характерно за това ново схващане, което издава засиления патриотизъм в нашата житийна литература в този период, е тъй нар. „Кратко житие на Кирил", както и „Солунската легенда" — две творения, написани от неизвестни български писатели.[12] Това са творения с ясна патриотична насоченост в духа на вече посочените веяния и в създадената през XI век богомилска литература.

Като идеализирали миналото на българския народ, богомилски настроените проповедници през XI век започнали да нападат византийската светска и църковна власт, да подбуждат населението към неподчинение на цариградския василевс и неговите сътрудници. За тази тяхна дейност може да се заключи от една новела, издадена през 1026 г. от византийския император Константин VIII (1025—1028 г.) съвместно с цариградския патриарх и синод.[13] Тази новела била издадена, както изглежда, във връз-

[12] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Кирил и Методий в средновековната българска книжнина, Археология, V, кн. 3, 1963, с. 16 сл.; Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 305 сл.

ка с едно въстание на населението в тема Навпакт (в Северна Гърция), което се вдигнало през същата година поради налаганите му тежки и непосилни данъци. Характерното в съдържанието на новелата е това, че тя не говори за един конкретен случай, а има пред вид изобщо прояви на недоволство срещу императора и държавата и отправя анатеми срещу всички смутители, които и където да бъдат те.[14] Очевидно тя е имала пред вид възможни недоволства и бунтове и в българските земи под византийска власт. Но фактът, че срещу недоволниците и евентуалните бунтовници се определят в нея църковни наказания (анатеми), говори, че в тяхно лице властта е виждала не само обикновени врагове на държавата и императора, но и лица с еретически възгледи. А това могли да бъдат през разглеждания период или богомилите, или сродните с тях павликяни. Тяхната активна дейност срещу византийската власт е дала повод да се намеси и цариградският патриарх. Съвместно с императора от синода била издадена новела, заплашваща недоволниците и техните съчувственици с църковни проклятия.[15]

В пряка връзка с проповедите на богомилите, разпространявани през началото на XI век в пределите на Византийската империя, са били издадени споменатите вече и съдържащи се във византийския евхологион от 1027 г. пет анатеми, които имат пред вид основни възгледи за еретиците: неправославното им схващане за Троицата, дуалистичния им светоглед, докетичната представа за Христос, отрицателното отношение спрямо причастие, кръст и икони.[16] Издаването на тези анатеми е ясно доказателство за това, че византийската църква съзнавала вече значителната заплаха от разпространяването на богомилството и се стремяла да обори и разобличи неговите последователи.

Независимо от църковните проклятия, на които били подлагани богомилите и сродните с тях павликяни, те все повече усилвали своята дейност и създавали реална заплаха срещу византийската власт. За активната им роля като борци срещу тази власт може да се заключи още от първото по-значително по своите размери въстание на българите за освобождение, вдигнато през 1040 г., начело с Петър Делян, внук на Самуил. Повод за това въстание била споменатата вече реформа на Йоан Орфанотроф, с която натуралните данъци се заменяли с парични. Целта на въстаниците била да се отхвърли чуждата власт и да се възстанови някогаш-

ната българска държава. Във въстанието на Петър Делян, чийто център били югозападните български земи, се примесили и социални елементи. В него взели участие не само българи, но и гърци и албанци от темите Драч и Навпакт (в Албания и Северна Гърция), които негодували поради притесненията на централната власт и нейната фискална политика.[17] Така това въстание получило не само народоосвободителен, но и антифеодален характер и в такъв смисъл то се свързало тясно и с еретическата пропаганда. Наистина преки известия за участието на богомили и павликяни в него няма, но за това можем да заключим по косвен път от данните на един съвременен италиански извор (тъй нар. „Барски ана-

---

[13] Срв. текста на тази новела в Ius Graeco-romanum, I, с. 273, ed. P. Zepos; F. DÖLGER, Regesten der kaiserlichen Urkunden, t. II, München, 1925, с. 1, № 823. Вж. и Г. Г. ЛИТАВРИН, Болгария и Византия, с. 377 сл.

[14] Това личи още от началния пасаж на новелата, където четем, че трябва да се предават на анатема „онези, които се стремят да вдигнат въстание срещу владетелите, да установят тирания и затова подстрекават поданиците против управниците" (τοὺς ἐπιχειροῦντας ἀποστασίαν κατὰ βασιλέων ποιῆσαι ἢ τυραννίδα, κἀντεῦθεν τοὺς ὑπηκόους κατὰ τῶν αὐθεντῶν αὐτῷ ἀποστατοῦντας). От подобен общ характер са следващите проклятия срещу подстрекателите към бунт, срещу укривателите им.

[15] Гледището, че богомилите са развивали враждебна дейност срещу византийската власт през XI—XII век и че са участвували в борбата на българския народ за политическо освобождение, е възприето от редица изследвачи, като В. ЛЕВИЦКИЙ, Богомильство — болгарская ересь, с. 391; Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 31, и др. Това гледище е застъпено и в първото издание на „Богомилството в България", с. 103 сл. На по-друго становище застава D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 173, бел. 2, който счита за пресилено твърдението, че в лицето на богомилите през XI—XII век трябва да виждаме големи борци срещу византинизма. Според него богомилството било преди всичко религиозно-етично учение, а неговата политическа антивизантийска страна била само допълнително и случайно явление. С това схващане обаче не можем да се съгласим, тъй като то не държи сметка за факта, че богомилството по своята същност и в своята цялост не е било само религиозно, но и социално и антифеодално движение. Поради това неговите последователи се борели упорито и последователно срещу византийския гнет в продължение на близо две столетия.

[16] Срв. по-горе, с. 48.

[17] Срв. за това въстание подробното изложение на В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 41—81; История на България, I, с. 154 сл.; Г. Г. ЛИТАВРИН, Болгария и Византия, с. 376—396.

ли"). В един текст на този извор, който се отнася към 1040/1041 г., т. е. когато въстанието на Петър Делян било вече разгромено от византийците с помощта на наемни войски, се казва, че в Сицилия дошли като бегълци от Балканския полуостров много „македонци и павликяни".[18] Докато под названието „македонци" се подразбират вероятно православни български жители от въстаналите краища, под понятието „павликяни" съставителят на хрониката има пред вид несъмнено еретици-дуалисти, т. е. павликяни и богомили, които заедно с православното население се борели ръка за ръка срещу византийската власт и които след несполучливия край на въстанието били принудени да напуснат своите родни места, за да се спасят от жестоките гонения, на които ги подлагала цариградската власт.

Във византийските извори от първата половина на XI век няма конкретни данни за имена на богомилски проповедници в българските земи. В Бориловия Синодик обаче има една анатема срещу трима богомили — Тодор, Стефан и Добри, които са поставени между прекия ученик на поп Богомил — Михаил, и известния богомилски проповедник Василий, загинал на кладата в Цариград през 1111 г. Богомиловият ученик Михаил е действувал, както вече се отбеляза, приблизително между 970—1010 г., докато за Василий знаем от сведенията на някои автори, че е започнал своята проповедническа дейност приблизително към 1070 г. От това се вижда, че посочените в Бориловия Синодик трима богомилски водачи — Тодор, Стефан и Добри, са живеели и проповядвали вероятно между 1010—1070 г., т. е. в края на Първата българска държава и през началните години на византийското владичество. Дали те са имали някакво участие в бунта на Петър Делян, не може да се каже с положителност.

Засилване на процеса на феодализация в българските земи

През средата и втората половина на XI век в българските земи под византийска власт, както и в другите територии на Византийската империя процесът на феодализация се засилил значително. Този процес се изразил на първо място в растеж на едрото земе-

владение. Като едри собственици се издигнали преди всичко редица манастири и църкви главно в югозападните български земи. Големи имущества придобила Охридската архиепископия. По време на управлението на известния охридски архиепископ Теофилакт (1090—1109 г.) под нейна власт се намирали няколко села в днешна Македония (Църква, Могила, Полог), а също така имоти в София и Охрид.[19]

Заедно с църковното земевладение се разраствало и светското. Като едри собственици се издигнали главно висши военни и граждански сановници. Такъв бил например Григорий Бакуриани, виден военачалник от втората половина на XI век, грузинец по произход и основател на Бачковския манастир. Той притежавал няколко села и малки градчета (крепости) в Пловдивската област (Стенимахос, Баница, Петрицос и др.), а също така големи площи земя в различни места пак около този край (Янова, Бачково, Добростан, Лалково и пр.). Големи имущества имал той и в град Мосинопол (Гюмюрджина) и околностите му.[20] Между едрите по-

---

[18] Срв. Annales Barenses, 54155; Й. ИВАНОВ, п. с., с. 41. В един антипапски памфлет от времето на Хенрих IV (1065—1106 г.) става дума за някакви „буциани", които живеели в Италия и били потомци на свещеника Буци. Те отхвърляли тайнствата, литургията, проповядвали против царе и духовници. Според Е. ВЕРНЕР, Богомилството и ранносредновековните ереси, с. 28, това били именно потомците на избягалите през 1040/1041 г. в Сицилия еретици от българските земи. Както изглежда, един от центровете на избягалите в Сицилия богомили е бил град Палермо. Затова може да се заключи от една анатема в един от преписите на византийския „Синодик в неделята на православието", запазен във Виена (срв. J. GUILLARD, Synodikon, p. 61, 230). В нея се проклинат „намиращите се в Панормос богомили и катепана". Както правилно се досеща J. GUILLARD, под Панормос тук се подразбира г. Палермо в Сицилия и посочената анатема трябва да се отнесе към XIвек.

[19] Срв. данни за това в писмата на Теофилакт, издадени в M. P. G., t. 126, coll. 287—558. Български превод и коментар от митрополит Симеон в „Писмата на Теофилакт Охридски, архиепископ български", София, 1931. Общо за развитието на феодалния процес през този период срв. Г. Г. ЛИТАВРИН, Болгария и Византия, с. 73 сл.

[20] Срв. типикона на Григорий Бакуриани, с който той подарил тези имоти на основания от него Бачковски манастир. Типиконът е издаден от L. PETIT, Typikon de Grégoire Paccurianos pour le monastère de Petritzos (Bačkovo) en Bulgarie, Виз. врем., Приложение към т. XI, СПб., 1904. Срв. за

землени собственици имало представители и на българската болярска аристокрация. За един такъв болярин от Югозападна България става дума например в житието на Яким Осоговски (XI век).

Разрастването на едрото земевладение било свързано и с появата на тъй нар. прония (πρόνοια), т. е. с практиката да бъдат дарявани земи от страна на императора на висши сановници или приближени на двореца лица. Притежателят на пронията ставал господар не само на земята, но и на населението, което живеело там. Селяните се превръщали в парици на прониара и върху тях тегнели задължения не само спрямо централната власт, но и спрямо новия държател на земята.[21]

Развитието на феодалния процес засегнало преди всичко положението на селячеството. Част от селяните през XI—XII век продължавали да бъдат все още лично свободни. Те били собственици на земята си и се подчинявали пряко на органите на централната власт. Но броят на тези селяни намалявал, а се увеличавало числото на феодално зависимите селяни (парици). Както се вижда от данни в писмата на Теофилакт, имало вече цели села, населени само с парици. Париците обикновено имали земя, която обработвали. За разлика от свободните селяни обаче те били само нейни владелци, а върховен собственик се считал крупният земевладелец.[22]

Развитието на феодалните отношения във Византия през XI век било съпътствувано с непрестанно увеличаване на данъчния гнет върху селячеството. След реформата през 1040 г. данъчните задължения били на няколко пъти увеличавани, като при всеки следващ император те ставали все по-тежки. Основен данък бил поземленият, който се определял съобразно с размера на имота и броя на домашния добитък. Селяните плащали също така различни десетини (върху домашните животни и селскостопанските продукти), както и разни такси за използуване на господарската земя — за ловене на риба, за сечене на дърва, за паша на добитъка и пр. Изпълнявали и редица тегоби — строеж на крепости и мостове, пазене на проходи и пътища, доставка на храни и строителен материал и пр.[23]

При вземането на данъците били вършени големи злоупотреби от страна на бирниците, които гледали да се обогатят за сметка на населението. За да могат да вземат повече данък, финансовите

чиновници се стараели да изкарат по-големи имотите на селяните и правели измами при тяхното измерване, въвеждали нови такси и налози и пр. Ярка картина за тези своеволия се съдържа в преписката на споменатия охридски архиепископ Теофилакт (1090—1109 г.). Макар и да не изпитвал особено съчувствие към българите, които той презирал, Теофилакт все пак не могъл да скрие възмущението си от византийските бирници, с които той бил скаран и които се опитвали да посегнат и на неговите имоти. „Държавните бирници — пише той в едно свое писмо — са хищници, които гледат на божествените закони и царските наредби като на паяжини, в които се ловят само слабите мухи. Те плячкосват беззащитния народ, като продават децата му в робство. Те не само събличат дрехите от гърба на данъкоплатците, но свличат и месата от костите им.“ В друго писмо, отправено до цариградския па-

---

растежа на едрото земевладение през XI век статията на Г. ЦАНКОВА, Феодалното земевладение в южните и югозападните български земи под византийско владичество, ИИИ, VIII, 1960, с. 273 сл.; Г. Г. ЛИТАВРИН, Болгария и Византии, с. 73 сл.

[21] За пронията срв. П. МУТАФЧИЕВ, Пронията във Византия и отношението ѝ към военната служба (ИБИД, VI, 1924, с. 1—30). От по-новата литература трябва да бъдат отбелязани А. П. КАЖДАН, Аграрные отношения в Византии XIII—XIV вв., Москва, 1952, 202 сл., и Г. ОСТРОГОРСКИ. Пронија. Прилог историји феудализма у Византии и у Јужнословенским земљама, Београд, 1952; Д. АНГЕЛОВ, История на Византия, II, София, 1963, с. 139 сл.; История Византии, II, Москва, 1967, с. 247 сл.

[22] Срв. за положението на селяните в българските земи през XI—XII век М. М. ФРЕЙДЕНБЕРГ, Развитие феодальных отношений в византийской деревне в XI—XII вв., Уч. зап. Великолукского гос. пед. института, 1956, с. 105 сл.; Г. Г. ЛИТАВРИН, Болгария и Византия, с. 38—73, 175—201; П. ТИВЧЕВ, Към въпроса за селското население във Византия през XII в., ГСУ ФИФ, LIII, 2, 1960, с. 505—525; Г. ЦАНКОВА-ПЕТКОВА, За аграрните отношения в средновековна България през XI—XIII в., София, 1964, с. 71 сл.

[23] Срв. относно данъците на селското население във Византия през XI—XII в. D. XANALATOS, Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte Makedoniens in Mittelalter, hauptsächlich auf Grund der Briefe des Theophylaktos von Achrida, München, 1937; Г. Г. ЛИТАВРИН, Налоговая политика Византии в Болгарии в 1018 — 1085 г., Виз. врем., X, 1956, с. 81 сл.; Г. ЦАНКОВА, Югозападните български земи през XI в. според „Стратегикона“ на Кекавмен, ИИБИ, VI, 1956, с. 600 сл.; Г. Г. ЛИТАВРИН, Византия и Болгария, с. 201—219.

триарх, Теофилакт се изказва по следния начин за злоупотребите и безчинствата на византийската финансова администрация: „И те [бирниците] говорят почти като самия фараон: „Нямате работа, безделници сте, затова измисляте за народа празник и почивка." Това е причината, поради която се налагат по-тежки работи и по-строги наказания. Клирици се съблича̀т и оголват, париците се преброяват и изтънко се пресмятат, а земята се измерва по сковете на бълхата. . . И всичко се претърсва и претегля така, че тия безсмислени работи достигат до разделяне на месото от костите."[24]

Докато сведенията за живота на селячеството в българските земи през втората половина на XI век са сравнително по-изобилни, данните ни за живота на жителите в градовете са оскъдни. Има основания да се предположи обаче, че и положението на градското население не ще да е било много добро. То също било изложено на произволите и насилията на византийската власт, която го облагала с данъци и повинности. Както в селото, така и в града било налице значително имуществено разслоение и имало немалък брой малоимотни или съвсем безимотни жители. Това са били предимно дребни занаятчии или лица без всякаква работа, някои от които били избягали от околните сёла. За такива бедняци (πτωχοί), които живеели в Пловдив, споменава изрично византийският писател Никита Хониат. Тяхното имущество „се състояло само от ризата, която носели на гърба си"[25]. Подобни бедняци ще да е имало и в други по-големи градове в българските земи.

Бедственото положение, в което се намирали селата и градовете в покорените от Византия български земи, се влошавало и вследствие на нови нашествия на разни племена. Най-много страдала от тези нашествия областта между Дунав и Стара планина (днешна Северна България), която била обособена тогава в отделна провинция (тема) под названието „Паристрион". В тази област продължавали да нахлуват печенегите, които живеели през XI век на север от Дунава като непосредствени съседи на Византийската империя.

Най-страшно и със съдбоносни последици се оказало тяхното нападение през 1048 г., когато през реката се прехвърлили няколко стотици хиляди души. В късо време печенегите залели цяла Северна България и византийската власт не била в състояние да им

направи нищо. След редица сблъсквания цариградското правителство се принудило да се помири с положението и им предоставило на разположение областта между Дунав и Стара планина (1053 г.), където те заседнали трайно и образували малки племенни обединения начело с отделни главатари. След печенегите в Северна България нахлули узите.

Докато земите в Северна България страдали от набезите на различните тюркски племена, идващи от север, земите в днешна Македония били изложени на ударите на италианските нормани, които нахлули там през 1081 г. и воювали с византийците. При водените военни действия пострадали и редица тамошни села и градове. На ново опустошение били подхвърлени селищата в Македония през 1096 г., когато през тях минал кръстоносният норманси отряд, воден от Боемунд Тарентски, и отрядът на кръстоносците от Южна Франция начело с Раймонд Тулузки.

Глад, нищета и болести — това били последствията от тежкия фискален и административен гнет на византийската власт и от непрестанните външни нахлувания. Доведени до отчаяние, разсипани материално, някои хора стигнали дотам, че започнали да продават собствените си деца в робство, за да спасят и тях, и себе си от гладна смърт. В една новела на император Алексий I Комнин (от 1095 г.) става дума за роби-българи, които били продадени от родителите си като малки деца и искали сега да им бъде върната свободата отново.[26] Този документ говори повече от всякакви други доказателства и чрез него се разкрива по ярък начин бедственото положение, в което били изпаднали отделни хора през разглеждания период.

При това положение не е чудно, че богомилството в българските земи не могло да угасне. Въпреки противодействието на властта и строгите мерки на църквата то продължавало да се шири и да печели нови привърженици. Книжнината, в която се отразявали богомилските социални и религиозни възгледи, нараствала

---

[24] Срв. текста на писмото у В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 295.

[25] NIC. CHON., Historia byz., ed. Bonnae, с. 527.

[26] Ius Graeco-romanum, I, coll. IV, nov. XXXV, с. 344—346, ed. P. Zepos, Athenai, 1931; И. САКЪЗОВ, Една новела на Алексий Комнин за роби-българи (Сборник в чест на В. ЗЛАТАРСКИ, София, 1925, с. 367—387).

непрестанно и се поглъщала жадно от населението. Главна опора на богомилството продължавали да бъдат селяните, които били най-тежко угнетявани от органите на централната власт и от местните управници. Но богомилската ерес проникнала вече и в градовете, тъй като и там се създали благоприятни условия за нейното разпространение и възприемане. От проповедите на богомилите се увличали преди всичко градските бедняци (в мнозинството си дребни земеделци, занаятчии, лица без всякаква работа и т. н.). Така ереста загубвала чисто селския си характер и се превръщала в движение и на градския плебс.

През средата на XI век започнало вече да се популяризира и да става известно името „богомили", за което у Козма още няма сведения. За това име става дума в съчинението на Евтимий от Акмония, който пише, че с него били наричани еретиците „в Запада" (εἰς τὴν Δύσιν). Под названието „Запад" византийските автори означават областите западно от столицата, т. е. балканските територии на империята. Названието „богомили", както сочи пак Евтимий, било проникнало през това време и в Мала Азия. То се споменава, както вече се каза, и у един друг византийски писател от XI век Димитър от Кизик.

Както през X век, тъй и през разглеждания период важен център на разпространение на богомилството продължавали да бъдат югозападните български земи (днешна Македония), където насилията и злоупотребите на византийската администрация били особено големи. За наличието на еретици може да се съди от данни в писмата на Теофилакт Охридски и преди всичко от сведенията му за дейността на един българин по име Лазар. Този Лазар бил църковен парик, който бил увлечен от свободолюбиви мисли и копнеел по думите на Теофилакт „да свали ярема на парикията" (τὸν τῆς παροικίας ἀπαυχενίσαι ζυγόν). Влязъл в борба срещу архиепископа и подпомогнат от негови врагове — местни финансови чиновници, които се стремели да посегнат на имуществата на архиепископията и били скарани с Теофилакт, той започнал да води усилена борба срещу него и да търси из цяла България лица, с помощта на които да подготви свалянето му. „И тъй, този Лазар — пише Теофилакт, — като видял веднъж, че измислиците му не успяват, а делото на истината остава на сухо, не престава да употребява природата си против нас, защото българската природа

храни всякакви злини. Той, ако и да му стигаше да вземе като съратници в борбата против нас само охридчани, обикаля и други страни в България и търси прилежно има ли някой осъден от нас като еретик или многоженец, или като встъпител в престъпен брак и затова подложен на църковно наказание." И той намерил по думите на Теофилакт много такива хора (εὑρῶν . . . πολλοὺς τοιούτους).[27]

От тия оплаквания на Теофилакт се вижда, че Лазар се ползувал с популярност сред българското население и влиянието му било голямо, щом той имал възможност да обикаля навсякъде и да търси привърженици. Особено показателни са думите на архиепископа, че той „копнеел да свали ярема на парикията". Това издава у него човек, близък по убеждения с богомилите, които се обявявали остро против феодалния гнет и карали своите хора да не се подчиняват на господарите си. Затова именно Лазар в борбата си срещу главата на Охридската архиепископия търсел да намери преди всичко лица, „осъдени като еретици", т. е. преди всичко богомили и павликяни. И броят на тези еретици, както отбелязва Теофилакт, бил по това време значителен.

Интересно е да се отбележи, че враговете на Теофилакт, между които имало и силни държавни служители, в желанието си да злепоставят архиепископа използували недоволството на богомилите и техните привърженици и оставяли Лазар свободно да действува сред селяните. Но те не се задоволили само с това, а решили да потърсят недоволници и сред низшия клир, където богомилската пропаганда била не по-малко силна. Така те намерили някакъв си монах, който според думите на Теофилакт „взел образа на блудница, свалил от себе си свещеното облекло, станал от постник месоядец, от целомъдрен — сладострастен или, по-добре да се каже, ако и да е посветен в целомъдрие, той и с жена заживял, и без срам се хвалел пред всички със своето разпътство". Какъв е бил този човек, по-подробно не се казва, но фактът, че скъсал рязко с църквата и заживял мирски живот, издава в негово лице отявлен противник на официалната религия и склонен към еретически възгледи.[28] Може да се предположи, че той станал бли-

[27] В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 296; Г. ЛИТАВРИН, Болгария и Византия, с. 425.

[28] Според Ф. И. УСПЕНСКИЙ, Образование второго болгарского цар-

зък на богомилски среди, но не влязъл в кръга на „съвършените", тъй като не бил привърженик на техните аскетични разбирания, а предпочитал да живее нормален, светски живот, както правели обикновените привърженици на ереста. За да прекрати неговата дейност, Теофилакт заповядал да го арестуват и дори го затворил за известно време в тъмница, но не успял да му стори нищо, тъй като в Охрид не се намерили съдии, пред които да бъде призован да отговаря. В края на краищата обаче благодарение на тесните си връзки с двореца архиепископът успял да смени местния управител, главен поддръжник на неговите врагове, и с това да се справи окончателно с Лазар и с монаха-разпоп.[29] С тяхното изчезване се турил край на настъпилото брожение и позициите на Теофилакт се укрепили. Трябва да се предположи, че след разплатата с двамата си главни противници охридският архиепископ засилил борбата против еретиците и ги подложил на големи гонения.

Богомилите в югозападните български земи страдали не само от преследванията на църковната византийска власт. На тях им било съдено да изпитат ударите и на кръстоносците, които през края на XI век поели пътя за Ерусалим. Когато един отряд от нормани, воден от Боемунд Тарентски, преминал през македонските земи, той стигнал, както бележи историкът Вилхелм Тирски, до някакво укрепено средище в областта Пелагония, близо до Битоля и Прилеп, което било населено с еретици (quoddam hereticorum castrum). Надъхани с религиозен фанатизъм и раздразнени от враждебното отношение на местните жители, които се бранели от грабежите им, норманските рицари се нахвърлили върху споменатото селище, завзели го и го подпалили. Населението се защищавало упорито, но не могло да отбие ударите на нашествениците.[30]

Освен в Македония през XI век богомилството продължавало да бъде силно разпространено и в Тракия. От съчинението на Михаил Псел „За действието на демоните" се вижда, че богомилски братства съществували към 1050 г. в най-южните краища на Тракия, а именно в Херсонес (Галиполския полуостров). Като един от главните проповедници там действувал някой си Марко от Месопотамия. Макар и неясни, данните на Псел показват, че сред южнотракийските еретици имало три главни групи: едни от тях били богомили в пълния смисъл на думата и споделяли умерено

дуалистични схващания. Други били близки до абсолютния дуализъм на павликяните, а трети, за които той говори, че се покланяли на Сатанаил, са били, както изглежда, масалиани.[31] Византийският автор не е бил пряко запознат с проповядваните догми и с различията между посочените три учения, а освен това, както вече се каза, той е използувал данни от по-стари съчинения, за да описва въз основа на тях живота и нравите на еретиците. Поради това съчинението му трябва да се използува предпазливо. Прави впечатление, че Псел назовава тракийските еретици с общото име „евхити" (εὐχῖται), т. е. масалиани, въпреки че голяма част от тях, както личи от описанието му, споделяли богомилски възгледи. От това може да се заключи за значителната близост на масалианството с учението на богомилите, което предизвиквало смесване на названията на двете ереси.

Най-значителен център на богомилството в Тракия през XI век бил Пловдив и неговите околности. Това личи от съчинението на византийската писателка Ана Комнина, посветено на живота и делата на нейния баща, император Алексий I Комнин (1081—1118 г.). Когато описва този голям и важен град, разположен в сърцето на тракийските земи, тя отбелязва, че в него живеело

ства, с. 32, този хвърлил расото монах бил Василий, известният богомилски проповедник, осъден на изгаряне в Цариград. Това обаче не е приемливо, тъй като богомилът Василий е бил познат със суровня си аскетичен живот, тук се касае до човек, който заживял светски. При това никъде не е казано, че той се е наричал Василий, а освен това и дейността му, както се вижда, не е била така голяма и значителна, за да виждаме в негово лице прочутия богомилски ръководител, изгорен на кладата във византийската столица.

[29] В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 301 сл.

[30] Срв. Anonymi Gesta Francorum et aliorum Hierosolymitanorum, ed. B. A. Lees, Oxford, 1924, с. 8. Повечето от изследвачите приемат, че в случая се касае до богомили. На това се противопоставя D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 163, бел. 2, който счита, че богомилите като противници на всяка въоръжена съпротива не са могли да бъдат организатори на борбата срещу кръстоносците и че населението на това селище вероятно е било съставено от павликяни. Но това становище на Оболенски за аскетично-примиренческия характер на богомилското движение като цяло не може да бъде прието.

[31] Подробен анализ на данните на Псел във връзка с възгледите на трите еретически групи, които той описва, дава D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 183—188. Срв. и Б. ПРИМОВ, Богомилският дуализъм, с. 113—118.

многобройно еретическо население, съставено от арменци (т. е. монсфизити) и манихеи (т. е. павликяни и богомили).[32] Монофизитското и павликянското население в града водело произхода си отдавна. То било преселено там още от втората половина на VIII век от императорите иконоборци, които си били поставили за задача да го използуват за защита на северната граница на империята. Нова голяма колонизация на павликяни в Пловдив била извършена по нареждане на император Йоан Цимисхи (969—976г.). И тогава задачата била чрез тези преселници да се укрепи границата на Византия срещу северния й съсед. Отпърво, както отбелязва Ана Комнина, павликяните били полезни за византийската власт и отбивали с успех извършваните от север набези срещу тракийските селища. Не минало обаче много време и те показали своята склонност към буйства и непокорство. От ден на ден еретиците нараствали на брой и завладели целия Пловдив, като започнали според думите на Ана Комнина да тиранизират местното православно население, без да обръщат внимание на изпращаните от страна на централната власт чиновници. Те притежавали собствена, добре организирана войска със свои водачи и могли, разполагащи с една почти пълна автономия, да развиват спокойно еретическата си дейност сред тамошните жители.[33]

Що се отнася до богомилите в Пловдив, то за тяхната история от съчинението на Ана Комнина не се узнава нищо. Изглежда обаче, че техният произход трябва да се търси от втората половина на X век, както би могло да се заключи от данните в споменатия вече сръбски Синодик от 1221 г.[34] Трябва да се предположи също така, че техният брой в града непрестанно нараствал и че привържениците им били предимно из средата на бедното население, което, както се изразява византийският писател Никита Хониат, имало само по една риза на гърба си. Че богомилството било разпространено главно сред простолюдието в Пловдив, личи от обстоятелството, че според хрониката на Жофроа Вилардуен еретиците живеели в крайните квартали на града, докато аристокрацията и богатите граждани живеели в центъра.[35]

Между павликяните и богомилите в Пловдив през XI век имало отлики преди всичко по произход и народност. Павликяните били предимно арменци и сирийци, докато богомилското население било главно българско. Имало отлики и в техните философско-

религиозни и битови схващания. И едните, и другите били свързани обаче помежду си по силата на дуалистичните и антицърковни вярвания, а също и чрез общата омраза срещу византийската власт. И богомилите, и павликяните били отявлени врагове на „православието“ и на „самодържавието“, олицетворявани от висшето византийско духовенство и от цариградския василевс. Поробените българи-богомили се борели за своята свобода и за отхвърляне на чуждоземния гнет, полусамостоятелните павликяни — за повече привилегии и по-голяма независимост. Всичко това ги карало да образуват един общ антивизантийски фронт и да проявяват в своето поведение и действия единодушие и сътрудничество. Това нещо не е могло да отбегне от погледа на Ана Комнина и тя, като говори за живеещите в Пловдив богомили, арменци и павликяни, с право отбелязва, че независимо от различията помежду си по отношение на догмите всички били единни в своите бунтовнически действия. Главни инициатори за подобни действия тя счита павликяните, а към тях по нейно мнение се присъединявали и останалите еретици.[36]

---

[32] Αρμένιοι τε γὰρ διενείμαντο τὴν πόλιν ταύτην καὶ οἱ λεγόμενοι βογόμιλοι... καὶ δὴ καὶ οἱ δυσθεωτάτοι Παυλικιάνοι, τῆς Μανιχαϊκῆς ἀποσπάδαι τυγχάνοντες (ANNA KOMN., Alexias, XIV, 8=II, с. 257).

[33] ANNA KOMN., Alexias, XIV, 8=II, с. 258 сл.

[34] Срв. по-горе, с. 54.

[35] Жофроа Вилардуен изрично казва, че пловдивските еретици, които той нарича с името „popelican“, живеели в периферията на града (des bors de la ville) (§ 440, в изданието на хрониката от 1947, с. 278). А знатните граждани (les halz homes) — във внсоки дворци и богатн къщи (les halz palais et les riches maisons) — пак там, § 401, с. 280. Обичаят да се заселва простият народ в края на града и в предградията,а аристокрацията в центъра (в тъй нар. „вътрешен град“) е бил свойствен не само на Пловдив, но и на други средновековни градове в България и във Византия. Срв. Д. АНГЕЛОВ, Към въпроса за средновековния български град, Археология, II, 1960, кн. 3, с. 11.

[36] Καὶ τὰ μὲν δόγματα διεφώνουν, συνεφώνουν δὲ ταῖς ἀποστασίαις (ANNA KOMN., Alexias, XIV, 8=II, с. 259 сл.). На обстоятелството, че живеещите в Тракия еретици са били обединени в общ фронт срещу византийската феодална власт, обръща внимание и Г. Г. ЛИТАВРИН, Болгария и Византия, с. 417, който приема изобщо прокараната в българската марксическа историография теза за борческия характер на богомилството през време на византийското владичество и за свързаността на богомилите с народоосвободителните въстания през този период.

Нови бунтове срещу византийската власт и ролята на богомили и павликяни

От средата на XI век Византия започнала да търпи териториални загуби и в късо време от нея отпаднали богати и плодородни области. През 1071 г. тя загубила почти цяла Мала Азия, където нахлули селджукските турци, а също така и последните си владения в Южна Италия, където се установили дошлите от Сицилия нормани.

Непрестанните войни, водени на два фронта, влошили още повече положението на българския народ. След териториалните загуби на империята той станал главен прицел на експлоатация от страна на византийската феодална класа, която била лишена от богатствата си и от земите си в Мала Азия и Италия. Върху гърба на българското селячество легнало преди всичко задължението да храни със своя труд многолюдните градски центрове и преди всичко византийската столица. За да се осигури прехраната на близо полумилионния Цариград, византийският император Михаил VII (1071—1078 г.) прибягнал до извънредни мерки. Увеличени бяли данъците и бил въведен монопол върху търговията с жито. Това предизвикало нови и големи вълнения. Най-напред се вдигнало населението в Северна Тесалия, което било смесено по своята народност (българи, гърци и власи). Раздразнени от увеличаването на данъците, местните влашки и български първенци замислили бунт против цариградската власт, обаче не успели да се организират добре и започнатото дело завършило безуспешно (1066 г.).[37]

По-добре подготвено и опасно за византийската власт се оказало въстанието на населението в югозападните български земи през 1072 г. Повод за избухването му била финансовата политика на Михаил VII и на неговия алчен министър Никифор, който непрестанно увеличавал данъците. „Тъй като не могли да понасят ненаситността на Никифор — съобщава византийският писател Скилица, — българите се вдигнали на въстание срещу цариградската власт." Начело застанал скопският болярин Войтех, който бил подкрепян от местни първенци. В помощ на въстаналите дошъл

и един сръбски отряд, командуван от Константин Бодин, син на сръбския княз на Зета Михаил. Първоначално съюзените българи и сърби имали успех, но след това последвали поражения, които се дължали до голяма степен на това, че част от българската болярска аристокрация застанала на страната на византийците и не подкрепила надигналия се народ. С помощта на наемни отряди цариградската власт успяла да потуши бунта, като Георги Войтех и Константин Бодин паднали в плен.[38]

Несполучливият край на въстанието не сломил духа на българското население. Напротив, съпротивата се засилвала и ненавистта срещу потисниците ставала все по-голяма. Тази ненавист се подхранвала и от проповедите на богомили и павликяни, които водели ожесточена пропаганда срещу византийското духовенство и срещу цариградската власт. По такъв начин те давали идейна опора на настроенията и стремежите на широките народни маси в селото и в града чрез своите дуалистични антицърковни възгледи.

При това положение въстанията продължили. През 1074 г. се разбунтували срещу византийския император жителите на крайдунавските градове, недоволни от това, че цариградската власт им била отнела привилегиите, с които се ползували дотогава. По това време тези градове били оживени центрове на занаяти и търговия и в тях живеело многолюдно население. Начело на бунта застанал Нестор, бивш византийски сановник и българин по произход. Въстаниците влезли във връзка с печенегите, които по това време живеели в днешна Северна България и били организирани в няколко племенни обединения. Заедно с тях те прекосили Стара планина и стигнали до Цариград. В продължение на няколко ме-

---

[37] Срв. Г. ЦАНКОВА, Югозападните български земи през XI в. според „Стратегикона" на Кекавмен, ИИБИ, VI, 1956, с. 614—625; Г. Г. ЛИТАВРИН, Восстание болгар и влахов в Фессалии в 1066 г., Виз. врем., XI, 1956, с. 123—134; същият , България и Византия, с. 399.

[38] Срв. за това въстание В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 138—148; История на България, I, с. 160. СТР. ЛИШЕВ, Към въпроса за неуспеха на въстанието в Македония през 1072 г., Ист. пр., XII, 1956, кн. 1, с. 74—79. Подробно изложение с данни за най-новата литература и за спорните въпроси около датата на въстанието у Г. Г. ЛИТАВРИН, Болгарня и Византия, с. 402—410.

сеца византийската столица била подложена на обсада и в нея настъпил глад. Но впоследствие въстаническата войска се разстроила и Нестор бил принуден да се оттегли в Северна България.[39]

Наскоро след това, през 1078 г. , избухнали локални бунтове на населението в Средец (София) и в Месемврия. Начело на бунта в София застанал някой си Лека. Според сведенията на византийските писатели Михаил Аталиат и Скилица той бил по произход павликянин от Пловдив и поддържал връзки с печенегите в Северна България. Неизвестно при какви обстоятелства той се озовал в София и по негово внушение тамошните жители въстанали срещу централната власт, като убили местния епископ Михаил, когато той, облечен в пълната си църковна одежда, ги убеждавал да останат верни на императора.[40] Убиването на епископа — най-висш представител на църковната власт в областта и блюстител на православието — показва ясно, че бунтът на софийското население носел подчертан антицърковен характер и че в неговата основа лежала еретическа, противоправославна пропаганда, ръководена от Лека. Участници в този бунт са били еретически настроените слоеве в града, т. е. преди всичко богомилите и павликяните. Трябва да се предположи, че по това време броят на богомилите в София вече ще да е бил значителен. Не е случайно, че век и половина по-късно според едно известие на Бориловия Синодик този град е бил един от главните центрове на богомилството и в него имало добре организирано еретическо братство начело с „дѣдьц".

По същото време, докато софийските жители, организирани от един павликянин, се бунтували срещу византийската власт, на другия край на България, в Месемврия, вдигнал глава някой си Добромир. От какъв характер бил тамошният бунт и доколко Добромир станал изразител на антицърковни, еретически тенденции, не може да се установи поради оскъдните данни на изворите.[41] Във всеки случай обстоятелството, че византийските писатели Аталиат и Скилица свързват действията на Лека с тези на Добромир, подсказва, че между тях имало нещо общо и че вероятно и месемврийското население проявявало същата ненавист към византийското духовенство, каквато изпълвала сърцата и на софийските жители. Нито Добромир, нито Лека могли обаче да постигнат някакъв успех. Византийската власт, която била успяла да се справи с по-масовите въстания на Петър Делян и на Георги

Войтех, била все още достатъчно силна и двамата водачи на бунтовете в София и Месемврия били принудени да преклонят глава и да молят императора за милост, ако се вярва на данните на византийските писатели.

Броженията във Византийската империя обаче не престанали и ролята на еретическата пропаганда продължавала да бъде твърде силна. Особено опасни за властта били пловдивските павликяни, тъй като те били военно организирани и били свикнали да живеят самостоятелно и независимо. Остър конфликт между тях и цариградското правителство избухнал по време на царуването на византийския император Алексий I Комнин (1081—1118 г.). Повод за това дала войната на Алексий Комнин с италианските нормани, която избухнала през 1081 г. В стремежа си да отбие опасния враг, нахлул в Драчката тема, византийският император си послужил между другото и с павликянски наемни отряди, ръководени от офицерите им Ксантас и Кулеон. В последния момент обаче те отказали да влязат в битката и с това предизвикали поражението на византийската армия.[42] Раздразнен от станалото, Алексий предприел жестоки репресии. Той успял с хитрост да арестува главните военни водачи и първенци на павликяните, като им конфискувал земите и ги раздал на своите войници. По-късно някои от задържаните били освободени, а други били изпратени на заточение в островите (1083 г.). Част от павликяните били покръстени и станали православни. В отговор на предприетите мерки на следната година срещу Алексий Комнин бил вдигнат в Тракия голям бунт, ръководен от един от покръстените павликяни на име Травъл.[43]

---

[39] За въстанието на Нестор срв. В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 155 сл.; Г. Г. ЛИТАВРИН, п. с., с. 411—413.

[40] SKYLITZA — KEDR., II, с. 741, 11 сл.; ATTALIATES, Hist., с. 302, 1 сл.; В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 163, 495; Г. Г. ЛИТАВРИН, п. с., с. 415.

[41] Според К. ИРЕЧЕК, История на българите, София, 1929, с. 156, Добромир бил „славянин-богомил". За това обаче преки известия в изворите няма.

[42] Срв. ANNA KOMN., Alexias, V, 3=1,160,22 сл.; F. CHALANDON, Essais sur le règne d'Alexis Ier Comnène, Paris, 1900, с. 76.

[43] За бунта на Травъл срв. подробния разказ на ANNA KOMN., Alexias, VI,5=1,192 сл.; F. CHALANDON, Essais, с. 105 сл.; В. ЗЛАТАРСКИ,

Той се укрепил със своята войска в една крепост близо до Пловдив, наречена Белятово, и оттам започнал да прави чести опустошителни набези. Травъл влязъл във връзка и с печенегите около Дръстър, за да може да ги привлече за съюзници и общо с тях да продължи борбата си срещу цариградската власт. И действително печенегите им се притекли на помощ, като преминали Стара планина. Положението станало тревожно. От описанието на Ана Комнина се вижда, че движението на Травъл взело твърде широки размери и че той бил подкрепен от голям брой хора. Безспорно в мнозинството си това са били павликяни, а също така и богомили, които живеели в Пловдив и неговата област. За смазването на бунта била изпратена голяма войска начело с главнокомандващия на балканските византийски армии, грузинеца Григорий Бакуриани. В кървава битка обаче византийската войска била разбита и самият Бакуриани загинал. Тогава била изпратена втора армия начело с пълководеца Татикий. Постепенно византийците взели връх и успели в края на краищата да потушат бунта и да станат господари на положението. Павликяните в Пловдив не били обаче окончателно усмирени. Те продължавали своята агитация срещу църквата и властта. Но Алексий Комнин поради нови външнополитически затруднения (борби с печенегите, преминаване на кръстоносци през Балканския полуостров, втора война с норманите и пр.) бил принуден да отложи за по-късно време окончателната си разправа с тях.

Богомилството във византийска Мала Азия

Освен в европейските владения на Византийската империя през средата на XI век богомилството се било разпространило вече и в територията на византийска Мала Азия. За това свидетелствува съчинението на цариградския монах Евтимий от Акмония, написано след 1034 г.[44] От неговото съдържание личи, че към това време еретиците развивали твърде дейна пропаганда на своето учение сред населението в тази област, по-точно в темите Опсикион, Кивереотон и Тракезион.[45] Начело на богомилските проповедници

стоял някой си Йоан Чурила, когото Евтимий назовава „пръв [разпространител] на новопоявилата се ерес" (πρῶτος τῆς νεολέκτου ἀσεβοῦς αὐτῶν θρησκείας).[46] Започнал своята еретическа дейност преди три години, той продължавал според думите на византийския писател да разпространява неуморно своето учение и понастоящем, т. е. по времето, когато Евтимий съставил своето съчинение.[47] Център на дейността му била областта на град Смирна, където наред с него като активен сътрудник го подпомагал някой си Рахей.[48] Освен тях двамата имало и други дейни проповедници на ереста, означавани с названието „апостоли".[49] Между тях бил и един жител на селото Гозус, с когото се срещнал по време на път самият Евтимий и повел дълъг спор за „възкресението". Византийският писател го нарича с прозвището „лъжесвещеник".[50] Активна разпространителка на богомилските догми била и бившата съпруга на Йоан Чурила, която също е назована с името „лъжесвещеник"[51].

История, II, с. 179 сл.; К. ИРЕЧЕК, История на българите, с. 156, смята въстанието на Травъл като въстание на богомилите. Истината е, че в него участвували и павликяни, и богомили. Вж. и D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 191 сл., и Г. Г. ЛИТАВРИН, п. с., с. 418 сл.

[44] Срв. за неговото съчинение по-горе, с. 44. Вж. и D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 3 сл.; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 174 сл.; А. СОЛОВЈЕВ, Фундајајити, патерини, с. 122.

[45] Относно тези три теми срв. Г. ОСТРОГОРСКИ, Историја Византије, с. 242. Карта на тия теми е дадена у D. OBOLENSKY, The Bogomils (в края на книгата). Трябва да се отбележи, че в текста на съчинението на Евтимий темата Тракезион не е означена с обичайното ѝ название, а е дадена доста неопределено като „областите на траките" (ἐν τοῖς τῶν Θρᾳκῶν μέρεσιν). Срв. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 67, 9. Не можем обаче да приемем, както е склонен да счита D. OBOLENSKY, п. с., с. 175, че в случая византийският писател е имал пред вид тракийските земи в Балканския полуостров. Целият контекст и особено обстоятелството, че тези „тракийски области" са свързани непосредствено с град Смирна, говори, че под тях трябва да подразбираме именно малоазийската тема Тракезион, а не тема Тракия в Балканския полуостров. Срв. в такъв смисъл правилната забележка на G. FICKER, п. с., с. 249, Anm. 2; D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 4.

[46] FICKER, Die Phundagiagiten, с. 67, 8.

[47] Пак там, с. 67, 8 и 68, 5.

[48] Пак там, с. 37, 9.

[49] Пак там, с. 64, 7.

[50] Пак там, с. 6,5.

[51] Пак там, с. 66, 20.

Ако се съди по някои пасажи от съчинението на Евтимий, малоазийските еретици се наричали с името „християни" (χριστιανοί)[52] или „христополити" (χριστοπολίται), т. е. граждани, поданици на Христос.[53] Те продължавали следователно традицията, възприета от последователите на поп Богомил през X век. Наред с името „християни" обаче и в Мала Азия било проникнало вече названието „богомили". Така се наричали според Евтимий от Акмония еретиците „в тема Кивереотон, на Запад, а така също и на други места" (εἰς δε τὸν Κιβυρραιώτην, εἰς τὴν Δύσιν καὶ εἰς ἑτέρους τόπους καλοῦσιν αὐτοὺς βογομίλους).[54] Тема Кивереотон се е намирала, както е известно, в най-южния край на Мала Азия, до залива Аталия, и фактът, че името „богомили" било стигнало чак дотам, говори за неговата широка популярност. Що се отнася до областта „Запад" то под нея, както вече се каза, се подразбират територииите в Балканския полуостров на запад от Цариград, т. е. предимно българските земи в Тракия и Македония.[55] Кои са били „другите места", където било познато названието „богомили", от сведенията на Евтимий не може да се разбере с положителност.

Наред с името „богомили" в Мала Азия през XI век си пробило път и едно друго местно название за означаване на еретиците. Това било названието „фундагиагити" или „фундаити", което ще рече „торбоносци". Според Евтимий с това название били известни богомилите в тема Опсикион, т. е. в северозападните краища на предна Мала Азия. Названието „фундагиагити" (фундаити) било измислено не от самите еретици, но от противниците им,[56] които искали по такъв начин да осмеят „съвършените" богомили, че не работят нищо, а ходят от място на място, за да получават храна и да бъдат поддържани от последователите си.[57]

Наред с прозвищата „християни", „богомили" и „фундагиагити" еретиците в Мала Азия през XI век били известни и с името „масалиани". Това личи още от увода на посланието на Евтимий, който гласи, че в него ще бъде разобличена ереста на „безбожните заблудители фундагиагити, т. е. богомили или масалиани" (τῶν ἀσεβῶν πλάνων τῶν τε Φουνδαγιαγιτῶν ἤτοι Βογομίλων καὶ Μασσαλιανῶν).[58] Името „масалиани", както се каза, е било давано през това време на богомилите в Южна Тракия вследствие на значителните прилики, които съществували между двете учения. По същата причина е било давано то и на богомилите в малоазийските области.

Успехите на богомилската пропаганда в Мала Азия били значителни. Ако се вярва на думите на Евтимий, от еретическите проповеди се били увлекли много хора. Както в балканските земи през разглеждания период, така и тук основното ядро на богомилските привърженици образували селяните, на които допадали антицърковните и антифеодалните възгледи на богомилското учение. Селянин бил самият Йоан Чурила, който живеел към средата на XI век в едно село близо до Смирна. В това село, което било според думите на Евтимий от Акмония с много къщи и с много жители (τὸ πολυοίκιστον καί πολυάνθρωπον), той бил успял да развие такава оживена дейност, че почти всички негови жители, които до неотдавна били убедени православни, преминали към еретичеството. Не повече от десет души, оплаква се горчиво Евтимий, били останали там все още верни на християнската вяра, обаче и те били вече доста разколебани и „почти и те били повлечени вече към гибелта“ (καὶ ὅσον οὔπω καὶ αὐτοὶ ὑπάγουσιν εἰς ἀπώλειαν).[59] Няма съм-

---

[52] Пак там, с. 4,11, 30,1, 31,3, 24 и пр.

[53] Названието „христополити“ им е дадено в един от ръкописите на посланието на Евтимий от Акмония, обнародвано в M. P. G., т. 131, coll. 48.

[54] FICKER, Die Phundagiagiten, с. 62,11 сл.

[55] Срв. по-горе, с. 372.

[56] Това личи ясно от думите на Евтимий, който пише: „В тема Опсикион хората наричат споделящите тази проклета ерес [с прозвището] фундагиагити“ (FICKER, Die Phundagiagiten, с. 62,10). Относно начина на образуването на думата „фундагиагити“ и литературата върху това прозвище срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 4, бел. 2; А. СОЛОВЬЕВ, Фундајајити, патерини, с. 122 сл. Може да се предположи, че във връзка с названието фундагиагити в Мала Азия започнал да се употребява и славянският му еквивалент „торбоносци“ или „торбеши“. Така е произлязло вероятно названието на селището „Торбалъ“ (на 32 км южно от Смирна, един от центровете на богомилството). Името „торбеши“ като означение за богомилите започнало да се употребява и в югозападните български краища (Македония). Във връзка с това име е названието на селището Торбачи в Дебърско, в околността на Голо бърдо, срв. В. КЪНЧОВ, Македония — Етнография и статистика, София, 1900, с. 262.

[57] Срв. за това по-горе с. 306.

[58] Срв. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 3. В другата версия на посланието богомилите са означени също и с прозвището „масалиани“ (срв. M. P. G., t. 130, coll. 41 A).

[59] FICKER, Die Phundagiagiten, с. 67,12—68,4. Името на това село не ни е познато. От думите на Евтимий, с които той започва да говори за него,

нение, че по подобие на това село от еретическата пропаганда са били увлечени и други села в Мала Азия. Между тях ще е било и селото Гозус, от което произхождал споменатият богомилски проповедник, с когото Евтимий се срещнал и влязъл в оживен спор по въпроса за това, дали има възкресение на мъртвите.

За селския характер на богомилството в Мала Азия през XI век свидетелствува и един неизползуван досега текст от житието на Лазар Гелсийски, който живеел и действувал в малоазийските земи по това време (умрял в 1057 г.).[60] Споменава се в него между другото за едно планинско село в Ликия, където имало голям брой еретици (αἱρετικοὺς γάρ τινας τῆς τῷ ὄρει παρακειμένης κώμης. . . ἦσαν γὰρ ἐν αὐτῇ πλεῖστοι), които прогонили пребиваващия в близката пещера светец. Наистина името на тези еретици не е казано, но най-вероятно е да се приеме, че те са били богомили, като се има пред вид обстоятелството, че богомилското учение било особено силно разпространено в Мала Азия през този период.

Освен в селата богомилството в Мала Азия печелело през XI век привърженици и в града. За това свидетелствува известието на Евтимий от Акмония, че Чурила бил успял да отвърне от християнската вяра „цели градове в областта Тракезион" (πόλεις ὁλοκλήρους ἐν τοῖς τῶν Θρᾳκῶν μέρεσιν) и да ги зарази с еретичество.[61] В другата версия на неговото послание четем, че „многоименната ерес на масалианите, т.е. на богомилите, понастоящем се е разплула във всеки град, област и епархия"[62]. Разбира се, в тези думи на византийския монах се съдържа и известно преувеличение, но все пак споменаването на градове като център на еретическата дейност не е случайно и не може да бъде обявено за невярно. Както вече се видя, през XI в. от учението на богомилите били обхванати редица градове в Балканския полуостров и на първо място Пловдив. Такова било положението през разглеждания период и в Мала Азия.

Един преглед върху възгледите на малоазийските богомили свидетелствува, че те във всяко отношение са били сродни с възгледите на богомилите в българските земи. Това, което намираме у Козма относно проповедите на еретиците срещу църковните обреди, относно космогоничните им и дуалистични вярвания, относно етиката им, социалните им схващания и пр., се потвърждава почти изцяло от данните в съчинението на Евтимий от Акмония. Има,

разбира се, известни нюанси и различия в начина на аргументирането на един или друг възглед, но те не са така съществени, за да отличим рязко българските богомили от X век от малоазийските фундагиагити от XI век и да виждаме в тях две различни по вярванията си категории еретици.[63] Това са все еретици-дуалисти, разпространители на една остра антицърковна и заедно с това антифеодална идеология.

а именно, „Εστι γὰρ τό χωρίον, ὡς οἶμαι, χιλίων καπνῶν", Г. Фикер прави заключението, че това село се е наричало „хиляда комина" (χίλιοι καπνοί), с. 179—180. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 38, се е повел по това твърдение и прави опит да свърже името на Чурила с названието на самото негово село, като отбелязва, че славянската дума „чурила" е равнозначна с гръцката дума „καπνός" (комин). Според него това село на славянски се казвало Тысаща чоурила и оттам дошло презимето на еретика Йоан Чурила, когото той счита за българин. В действителност обаче селото не се е казвало „χίλιοι καπνοί", тъй като, ако беше така, Евтимий не би употребил генитивната форма „χιλίων καπνῶν", когато почва да говори за него. В случая, употребявайки тези думи, византийският писател е искал да каже, че това селище се състои от хиляда комина в смисъл на отделни огнища, на отделни селски къщи. Начинът да се броят селата по комини е бил сбичаен във Византийската империя през XI—XII век във връзка с разпределението на данъка „капникон" (καπνικόν), който отговаря на данъка „димнина" и е бил вземан от отделните селски семейства. Вж. примери в Ius Graeco-romanum, I, ed. P. Zepos, с. 275; MIKLOŠICH—MÜLLER, Acta et diplomata, V, с. 86. Срв. и F.DÖLGER, Beiträge zur byzantinischen Finanzverwaltung, besonders des 10. und 11. Jahrh., Berlin, 1927, с. 52. Както изглежда обаче, Евтимий преувеличава големината на селото, тъй като наличието на „хиляда комина" за византийските села през разглежданото време не е вероятно.

[60] De Sancto Lazaro monacho in monte Gelsio, AS, Novembris, III, Bruxellis, 1910, с. 508—588. Вж. за това житие у G. MORAVCSIK, Byzantinoturcica, I, Berlin, 1958, с. 568. Изказано е предположение, че едно от имената на богомилите, а именно „патарени" (patareni) е във връзка с името на града Патара в малоазийската провинция Ликия. Срв.E. WERNER, „Παταρηνοί — Patarini, Ein Beitrag zur Kirchen- und Sektengeschichte des 11. Jh. (in: „Vom Mittelalter zur Neuzeit", Zum 65. Geburtstag von H. Sprömberg, Berlin, 1957), с. 404—419. При така посоченото сведение за цели еретически села в тази провинция това предположение добива по-голяма достоверност. С името на град Патара е склонен да свърже названието „патарени" и A. DONDAINE в статията си Hugues Éthérien et Léon Toscan, Archives d'histoire doctrinale et littèraire du Moyen Âge, XIX, 1952, с. 112; срв. за това съчинение по-долу с. 415. За името „патарени" още А. СОЛОВЈЕВ, Фундајајити, патерини и кудугери у византиским изворима, Зборник Радова Византолошког Инсти-

Както личи от описанието на Евтимий, ръководителите на фундагиагитите били твърде смели и опитни хора, готови всеки момент да защищават своите възгледи и да оборват противниците си. Поставили си гордото название „апостоли", те си били разпределили „всички области на Романия" (τῆς Ῥωμανίας ἅπαντα κλίματα) и разпространявали усърдно учението си, като понасяли всякакви трудности и заплахи, без да се боят и от самата смърт (καταφρονοῦντες δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ θανάτου).[64] Те действували при това твърде умело, като излагали пред слушателите си на първо време само неща, съобразени с официалното християнство, [65] и едва по-късно въвеждали в тайните на своята ерес онези свои последователи, които им се стрували добре подготвени и сигурни хора.[66] За да заблудят властта и да докажат, че са правоверни християни, някои еретици по думите на Евтимий от Акмония посещавали църковната литургия, кръщавали децата си, причестявали се, строели храмове, зографисвали икони.[67] Всичко това те вършели обаче само привидно, а вътрешно пазели своята вяра.[68]

От описанията на Евтимий личи ясно, че както в Балканския полуостров, така и в Мала Азия богомилите, общо взето, се делели на два вида: едните спадали към категорията на „съвършените", живеели суров и аскетичен живот и се занимавали само с разпространяване на своите възгледи. Те били най-добрите познавачи на еретическата идеология и били посветени до последните ѝ подробности. Мнозина от тях били бивши свещеници.[69] Обикновените пък последователи, чийто брой бил значително по-голям, отколкото броят на „съвършените", били слабо запознати с догмите на учението и за тях богомилската идеология била важна дотолкова, доколкото чрез нея те изразявали своите антицърковни и антифеодални настроения.[70] Тези обикновени привърженици след необходимата подготовка могат да станат „съвършени".

Както в балканските земи, така и в Мала Азия богомилите били подлагани на големи гонения. Евтимий споменава в своя разказ за четирима еретици, които дошли в манастира Периблепта в Цариград и там подвели със своята ерес неговия ученик. Те попаднали обаче, пише по-нататък той, в ръце, „които не очаквали", и били принудени, оковани във вериги, да разкрият всичките си възгледи.[71] Вероятно това станало по някакъв донос, за който Евтимий мълчи и чийто автор е бил може би самият той. Оковаването на богомилите във

вериги, което напомня мерките срещу тях, споменати у Козма, свидетелствува за голямото ожесточение на властта срещу тях и за решението ѝ да ги третира като най-опасни престъпници. Възможно е в някои случаи те да са били наказвани и със смърт, както би могло да се заключи от посочените вече думи на Евтимий, че те дори и от смъртта не се боели.

тута САН. I, Белград, 1952, с. 121—147. Най-нов опит за обяснението му у M. BUDIMIR, Trikleti babuni u babice patarenske. Godišnjak istor. Društva, 10, Sarajevo, 1959, с. 73—86. По мнението на автора названието „патарен" (patarenus) следва да се свърже генетично със стари, предхристиянски култове. То било значение на Apollo Helios, който по-късно бива отъждествен и отговаря на божеството Sol Invictus. С предхристиянски култове свързва авторът и названието „бабуни".

[61] FICKER, Die Phundagiagiten, с. 67, 3.

[62] Ἡ πολυώνυμος τῶν Μασσαλιανῶν εἴτουν Βογομίλων αἵρεσις ἐν πάσῃ πόλει καὶ χώρᾳ καὶ ἐπαρχίᾳ ἐπιπολάζει τανῦν (M. P. G., 131, coll. 41 AB).

[63] Подобен опит прозира в работата на N. MINISSI, La traditione apocrifa e le origini del Bogomilismo, Ricerche slavistiche, 3, 1954, с. 106 и др. Гледището му обаче не е достатъчно аргументирано.

[64] Срв. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 64,4—10, с. 63, 25; D. ANGELOV, Der Bogomilismus, II, с. 2.

[65] FICKER, п. с., с. 29,23, 41, 7 и др.

[66] Пак там, с. 31, 12.

[67] Пак там, с. 26, 18—29, 3; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 181.

[68] FICKER, п. с., с. 25,26 сл.

[69] За тази група еретици има много данни в съчинението на Евтимий. Срв. FICKER, п. с., с. 6,5,22,17, 26, 13, 30,1, 37,11, 59,11, 63, 64, 69,6—7 и др. От думите на византийския писател се вижда, че те се обличали скромно и смирено и че наподобявали по начина си на живот монасите. Вижда се също така, че някои от тях били бивши, а други още действуващи свещеници (срв. особено с. 26,13 и 59,11). Ще рече, както и в България през X век, ръководният състав на богомилите в Мала Азия излизал предимно из средите на низшия клир.

[70] За обикновените последователи на богомилството има също доста указания в съчинението на Евтимий от Акмония. Срв. G. FICKER, Die Phundagiagiten, с. 35, 2—6, 37,14 (там те са наречени „ученици" — μαθητάς); 41,10, 82,3, 84,21. Едни от тия последователи, както личи от неговия разказ, постепенно напредвали в изучаването на ереста и влизали в ранга на „вярващите" или на „съвършените", докато други оставали докрай само като прости привърженици на проповядваното им учение.

[71] Пак там, с. 23,15 сл.

Във връзка с борбата срещу богомилите и сродни с тях еретици (главно масалиани) са били съставени вероятно през разглеждания период една нова група от анатеми (23 на брой). Това са анатеми със смесено съдържание и някои от тях очевидно имат пред вид богомилски възгледи. В тях се подчертава отрицателното отношение на еретиците към различни църковни обреди (кръщение, причастие и пр.), при което прозира характерният за богомилството рационалистически начин на обяснение. Една анатема има пред вид твърдението на богомилите, че е възможно на богоизбрани лица да се запознаят с тайните на битието, да видят самия „бог". Тази анатема има вероятно пред вид основния богомилски апокриф — Йоановото евангелие (Тайната книга), където е прокаран подобен възглед.

Значителното разпространение на богомилството в пределите на Византийската империя през XI век било свързано със създаването на съответна еретическа литература с дуалистичен характер. Това било литература, написана на гръцки език, за да бъде достъпна на местното население. Както в богомилската книжнина, разпространявана сред българските земи, така и сред тази книжнина, възникнала на гръцка почва, се чувствували значителни влияния на по-стари апокрифни творения, а до известна степен и влияние на православната канонична литература (главно на Библията).

Една от най-разпространяваните сред византийските богомили еретическа творба е била известната тъй нар. „Гръцка легенда за сътворението на света"[72]. В нея се разказва подробно за сътворението на вселената и за първоначалното сътрудничество между бог и Сатанаил. Легендата е съставена в духа на умерения дуализъм и сочи явни сходства с българските богомилски разкази и по-специално с легендата за „Тивериадското море". Сатанаил е представен като пръв между ангелите, който се опитал да се възбунтува срещу бога, но бил свален от небето и се превърнал в зъл дух (Сатана). След прогонването му неговото място заел архангел Михаил. Наред със заетите от българските богомилски книги образи и идеи „Гръцката легенда за сътворението на света" има и собствени черти, които й придават характер на самостоятелно произведение.

Богомилството във Византия през XII век. Процесът срещу Василий

Въпреки строгите мерки на византийската светска и църковна власт, взети срещу богомилите и павликяните в балканските земи след техните няколко безуспешни бунта, еретическите движения продължавали да се разпространяват и през XII век в своите два главни центъра — Македония и Тракия. Заедно с това като важно средище на ереста в края на XI и началото на XII век се очертала и самата византийска столица — Константинопол.

Към 1092 г. пред синодалното съдилище в Константинопол бил изправен някой си Нил (Νεῖλος), който по всяка вероятност бил монофизит и имал множество привърженици между арменското население в столицата.[73] Наскоро след това започнал процесът срещу друг един еретик — Влахернит (Βλαχερνίτης), който принадлежал към съсловието на свещенослужителите (ἱερωμένος ἦν) и имал връзки с ентусиастите, т. е. с евхитите (масалианите). Според думите на Ана Комнина той бил измамил чрез своите думи много хора и бил докарал до гибел знатни фамилии в столицата.[74] Както изглежда, Влахернит принадлежал към кръга на „съвършените" богомили, близки по вярвания на масалианите, и проповядвал мистично-религиозни догми, които допадали на известни среди от населението на Константинопол.

Процесът срещу Влахернит, чиито възгледи били анатемоса-

---

[72] Издадена с уводни и обяснителни бележки у Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 311—321.

[73] ANNA KOMN., Alexias, X, 1=II, с. 56; G. BUCKLER, Anna Comn., с. 324 сл. Точната дата на процеса не е сигурна. Срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 13.

[74] ANNA KOMN., п. с., X, 1=II, с. 57. Срв. за неговото учение и Ф. УСПЕНСКИЙ, Очерки по истории византийской образованности, СПб., 1891, с. 191.

ни, обърнал отново вниманието на византийския император Алексий I Комнин върху опасността от еретическите учения и по-специално върху опасността от разпространение на богомилството. Вследствие на външнополитическите затруднения в империята обаче той нямал възможност да предприеме сериозни мерки срещу богомилите и едва след приключването на войната срещу норманите могъл да помисли за борба срещу тях. Това станало вероятно към 1110 г.

По това време разпространението на богомилското учение в балканските територии на Византийската империя и по-специално в Тракия било твърде силно. Начело на еретиците като главен проповедник стоял някой си Василий. Върху него се спира подробно в съчинението си Ана Комнина, а също така и Евтимий Зигавин в „Паноплия догматика". Данни за него дават византийските хронисти Йоан Зонарас и Михаил Глика. Кратко споменаване за него има и в Бориловия Синодик от 1211 г. Според Ана Комнина той бил монах, а според Зигавин, Зонарас и Бориловия Синодик — лекар (ἰατρός, врач).[75] По времето, когато станал известен на императора със своята дейност, Василий бил, както изтъкват византийските писатели, вече твърде стар човек и извънредно опитен и ловък проповедник. В продължение на повече от 15 години, пише Зигавин, той бил изучавал богомилското учение, а го проповядвал повече от 40 години наред.[76] Ще рече, ако се вярва на това сведение на византийския теолог, че той бил започнал своята проповедническа и организационна работа към 1070 г., т. е. към това именно време, когато брожението в поробените български земи било особено силно и когато Лека и Добромир замисляли своите бунтове срещу византийската власт.

Къде е бил роден Василий и дали е бил българин по произход, както приемат някои изследвачи,не може да се каже с положителност поради липса на данни.[77] Във всеки случай неговите проповеди имали голям успех между населението в Тракия и броят на привържениците му постоянно се увеличавал. „Подобно на огън — отбелязва Ана Комнина — злото бе обхванало душите на мнозина." Последователи на богомилството проникнали и в самия Цариград. Главният проповедник на ереста Василий се движел навред, придружен от своите 12 души ученици, наречени по обичая с името „апостоли" (ἀπόστολοι). С него се движели също така и ня-

колко жени, които спадали по всяка вероятност към кръга на „съвършените".[78]

Според описанието на Ана Комнина ереста, разпространявана от Василий, била нова, непозната дотогава на църквата и била съставена от ученията на манихеите и масалианите. „Това е, пише тя, учението на богомилите, образувано от манихейското и масалианското."[79] Под манихеи тя подразбира павликяните. Безспорно твърдението на византийската писателка, че в случая се касае за нова ерес, не е точно, тъй като богомилството се било разпространявало във Византия в продължение на повече от едно столетие. Що се отнася до твърдението, че богомилската ерес е смес от манихейство (павликянство) и масалианство, то в това има нещо вярно, макар че, както вече се каза, богомилството не бива да се разглежда като просто продължение на по-стари социално-религиозни учения, а си има собствени корени и самобитна същност.

Вярно в общи черти е описанието, което Ана Комнина дава на външния вид и на поведението на богомилските проповедници. Това описание напомня твърде много описанието на Козма в неговата Беседа: „Богомилското племе — пише византийската писателка — е много способно да се преструва. Един светски богомилстващ косъм не би могъл да съзреш, защото се крие под расото и калимявката. Богомилът е навъсен, закрил се до носа, върви с наведена глава и устата му шепнат, а вътре в себе си е неудър

---

[75] Срв. ZIG., M. P. G., 130, coll. 1289; D. ZONARAS, Epitome, XVII, 23, ed. Dindorf; Борилов Синодик, с. 48, § 53. Означението „лекар" е било може би в алегоричен смисъл, т. е. лекар на душите на хората (срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, II, 15, Anm. 47).

[76] ZIG., M. P. G., 130, 1332. В другата версия (ZIG., Narratio, с. 111,2 сл.) се казва, че бил проповядвал учението си в продължение на 52 години. Така стои и в хрониката на ЗОНАРАС (Epitome, XVIII, 3, ed. Dindorf).

[77] За българин го счита N. KALOGERAS, Αλέξιος Α' ὁ Κομνηνός, Εὐθύμιος ὁ Ζιγαβηνὸς καὶ οἱ αἱρετικοὶ βογομίλοι, Athenaion, Атина, 1880, т. IX, с. 259. Срв. и Д. ЦУХЛЕВ, История на българската църква, I, с. 1032 сл., и И. КЛИНЧАРОВ, Поп Богомил, с. 74.

[78] ANNA KOMN., Alexias, XV, 8=II, с. 295. Навярно и в духа на противниците на богомилството е обвинението на византийската писателка, че тези жени били „злонрави и съвсем извратени".

[79] Τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ τῶν βογομίλων δόγμα ἐκ Μασσαλιανῶν καὶ Μανιχαίων συγκείμενον (пак там, XV, 8=II, с. 294).

жим вълк."[80] В случая с няколко думи Ана Комнина е нарисувала образа на строгия богомилски проповедник, „съвършен", който е напомнял по своята външност монах или свещеник и чието единствено занимание и цел е била да разпространява своите възгледи и да въздейства върху душите и умовете на слушателите си.

Разтревожен от силното разпространение на ереста, Алексий I Комнин решил да предприеме бързи мерки. Той заповядал да арестуват няколко привърженици на богомилството и всички те единодушно назовавали Василий за „учител" и „главатар" (διδάσκαλον καὶ κορυφαῖον) на богомилското учение. Един от тях, някой си Дивлаций, подложен на измъчване, издал къде е този Василий и кои са неговите апостоли. Тогава императорът заповядал да издирят и доведат главния водач на учението. „И наистина — пише Ана Комнина — беше открит архисатрапът на Сатанаил Василий с монашеско облекло, с изпито лице, без брада и мустаци, твърде дълъг на ръст и опитен в проповядването на безбожието."

Тъй като знаел, че богомилите трудно разкриват всички свои възгледи на противниците си, и същевременно се нуждаел от повече показания, за да може да започне процес срещу тях, византийският император Алексий I Комнин решил да си послужи с измама. Той се престорил, че иска да стане ученик на Василий и да узнае подробно какво той учи и проповядва пред последователите си. За тази цел императорът посрещнал ласкаво стария богомилски учител, станал от трона си и го поканил да седне до него на трапезата. Заблуден от това негово държане, Василий започнал да излага своите вярвания в дълга и откровена беседа. На тази беседа освен Алексий Комнин присъствувал и племенникът му Исак.[81] Присъствувал, без да се вижда обаче, и един трети човек, а именно един бързописец, който бил скрит зад една завеса, отделяща стаята на императора от женското отделение в двореца. На него било заповядано да слуша и да записва всичко, каквото чуе от Василий.

„Без да подозира нищо — иронизира Ана Комнина, — онзи глупак започна да поучава. Императорът се преструваше на ученик, а бързописецът записваше поученията. Така онзи поразен от бога мъж изказа явно всичко казвано и неказвано, не отмина никое богоомразно учение, а към нашето богословие се отнесе с презрение и представи изопачено църковното учение. И храмо-

вете, ах, светите храмове, свърза с името на дявола. Посвещението на плътта и кръвта на великия наш първосвещеник и жертва сметна и обяви за скверни." Така с няколко думи съвсем накратко византийската писателка съобщава какво говорил Василий пред императора и в какво се свеждало учението му. В действителност, както знаем от „Паноплия догматика", той дал дълъг и подробен разказ за богомилската вяра, като започнал от космогонията и завършил с есхатологията.

Веднага щом престарелият проповедник приключил с изложението си, „императорът, пише Ана Комнина, дръпна завесата и смъкна маската си", т. е. дал му да разбере, че представлението, което му изиграл, е свършено и сега предстои той да бъде наказан. Алексий Комнин имало защо да се страхува от дейността на Василий и неговите проповеди. Оказало се, че учението, което той разпространявал, съдържа в себе си елементи, опасни за официалната църква, а така също и за императорската власт. Особено характерно с острото си антицърковно съдържание било твърдението на Василий, че главният представител на злото, Сатаната, се е заселил след разрушаването на Ерусалимския храм в храма „Св. София" в столицата (ἐξιδιώσασθαι τὸν ἐν τῇ βασιλίδι . . . τῆς τοῦ θεοῦ Σοφίας οἶκον),[82] т. е. в най-голямата и важна православна катедрала във Византия. Подобен възглед отразявал ярко омразата, напластена в душите на хората срещу висшето византийско духовенство. Той отразявал по-специално антивизантийските настроения на поробените българи, за които ромейската църква, чието средище се намирало в Цариград, била главен проводник на тенденциите към ромеизация и заедно с това оправдавала упражнявания върху тях социален и политически гнет.

Характерна черта за учението на Василий бил засиленият мистицизъм. „Съвършените" богомили твърдели, че могат да наблюда-

---

[80] ANNA KOMN., Alexias, XV, 8=II, с. 295, 3 сл.

[81] Пак там, п. с., XV, 8=II, с. 296, 22 сл. За хитростта на императора срв. В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 358 сл.; L. OECONOMOS, La vie religieuse dans l'Empire Byzantin au temps des Comnènes et des Anges, Paris, 1918, с. 40 сл.; D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 25 сл.; Я. Н.ЛЮБАРСКИЙ, Расправа императора Алексея Комнина с богомилами, Вопросы истории, религии и атеизма, 12, 1964, с. 310 сл.

[82] ZIG., Narratio, с. 96, 21 сл.

ват не само насън, но и наяве светата Троица и нейните три различни форми. В съчинението на презвитер Козма данни за такъв мистицизъм няма и трябва да се предположи,че той представлява ново явление в богомилските възгледи, което ги доближава до възгледите на масалианите.

След като бил налице достатъчен обвинителен материал, Василий, главният проповедник на богомилите, бил изправен пред специално съдилище, председателствувано от тогавашния цариградски патриарх Николай Граматик (1084—1111 г.). Наред с висши духовници в това съдилище взели участие представители на сената и на висшите военни. Такива смесени съдилища били съставяни във Византия само при извънредно важни дела и това обстоятелство показва ясно какво голямо значение било отдавано на дейността на Василий и на неговите привърженици. Императорът с право се страхувал, че богомилството е в състояние да причини сериозна заплаха за устоите на държавата и че чрез него могат да се засилят антивизантийските социални и политически настроения сред населението в страната. За господствуващите кръгове в Цариград Василий бил не само един религиозен проповедник, но и съзаклятник срещу държавната сигурност и императорската корона. Затова именно било наложително той да бъде изправен пред смесен съд, в който наред с патриарха и висшите духовници да седят представители на сената и на войската.

Пред тъй образуваното съдилище бил прочетен протокол с показанията на Василий и било поискано той да се откаже от ученията си. Но дългогодишният и изпитан проповедник и не помислял за това. Той поддържал своите убеждения и заявявал, че е „готов да влезе в огъня и хиляди пъти да умре", но не и да се отрече от това, в което вярва. Той се показал, пише Ана Комнина, като един непоколебим, истински богомил (ἀμεταχλινής, βογόμιλος γενναιότατος). „Макар че го заплашваше — добавя тя — клада и други изтезания, той здраво държеше за дявола и беше прегърнал своя Сатанаил." За византийската писателка е било очевидно непонятно да си обясни упоритостта на богомилския проповедник по друг начин, освен като свърже неговата воля с „дявола", който го крепи и му помага.

При това положение Василий бил хвърлен в тъмница и там на няколко пъти той бил посещаван от Алексий Комнин, който напраз-

но го скланял да се откаже от възгледите си и така да спаси живота си. Главатарят на еретиците продължавал да упорствува, като се надявал на закрилата на сатанинските сили. Една нощ върху къщата, където бил затворен Василий, паднала градушка от камъни и това, както разказвали, било по нареждане на разгневените демони, които недоволствували от това, че техният любимец е разобличен и поставен в затвора.[83]

Междувременно, докато Василий стоял задържан, били доведени в Цариград неговите първи ученици и съучастници. При техния разпит се установило, че разпространението на богомилската ерес е по-голямо, отколкото се очаквало. Разбрало се, че от нея са засегнати и жители на столицата, и то от знатни къщи (καὶ γὰρ ἐνεβάθυνε τὸ κακὸν καὶ εἰς οἰκίας μεγίστας).[84] Кои са били тия хора „от знатни къщи", Ана Комнина не съобщава. Може да се предположи, че в случая се касае до отделни византийски аристократи и богати граждани, които споделяли богомилското учение дотолкова, доколкото виждали възможност чрез него да се подкопаят позициите на църквата и по-специално на висшия клир. Антицърковните възгледи на еретиците, които отричали правото на църквата да бъде едър собственик и да трупа големи богатства, отговаряли до известна степен на стремежите и на светската аристокрация и в такъв смисъл могли да бъдат подходящи и за нея.

Между привържениците на богомилството имало и някои висши духовници (λογάδες τινὰς τοῦ ἱεροῦ τῆς ἐκκλησίας συντάγματος[85]). Те били възприели богомилското учение вероятно с оглед на това, че в него се предвиждали известни реформи в църквата по линията на опростяване на външната страна на религията и повдигане морала на духовенството.

Обстоятелството, че богомилството имало привърженици сред

---

[83] ANNA KOMN., п. с., XV, 8 = II, с. 297—298. Този разказ е интересен, за да се види до каква степен сред противниците на богомилството, между които била и византийската писателка, господствувало разпространяваното от църквата схващане, че еретиците са под покровителството на „дявола". Подобно схващане било поддържано от църквата не само във Византия, но и в други средновековни страни, за да може по такъв начин да бъде обоснована и оправдана нейната сурова разправа с всичките ѝ врагове.

[84] ANNA KOMN., п. с., XV, 9 = II, с. 358, 5.

[85] Пак там, XV, 9 = II, 301, 18 сл.

висши светски и църковни кръгове в Цариград, изплашило още повече императора и веднага щом било узнато това, той решил да осъди на изгаряне Василий и първите му последователи. „И понеже злото — съобщава по този повод Ана Комнина — се беше загнездило също така и в знатни къщи и нещастието беше засегнало много хора, затова той осъди на изгаряне водача на хора [Василий] и самия хор."

Алексий Комнин бил затруднен обаче от обстоятелството, че едни от задържаните лица признавали, че са богомили, докато други отричали, че имат каквото и да е общо с богомилството. За да се установи истината, той обявил, че всички обвиняеми ще бъдат изгорени на клада, но ще се даде възможност на ония от тях, които са наистина християни, да отидат на тази клада, където ще бъде забит един кръст. „Днес, казал той пред събраното множество от затворниците, трябва да се запалят две клади и на едната от тях ще се забие кръст в самата земя. Ще се предостави избор на всички, та които през днешния ден искат да умрат за християнската вяра, да се отделят от другите и да пристъпят към кладата с кръста. . . Тия пък, които се придържат в богомилската ерес, да бъдат хвърлени в другата клада." По такъв начин византийският император искал да узнае в последния момент кои от тях са истински богомили и кои не.

Тази уловка на Алексий Комнин завършила според разказа на дъщеря му с пълен успех. Една част от задържаните тръгнали към кладата без кръста, а други се отправили към кладата, определена за християните. Това станало на един голям площад в Цариград, на тъй нар. „Циканастиарий". Огромното множество, дошло да наблюдава тая сцена, гледало с тревога как ще загинат невинни хора. В последния момент обаче византийският император, доволен, че узнал кои настина са православни и кои богомили, наредил да се спре изпълнението на изгарянето. Доказалите, че са християни, били пуснати веднага на свобода, а истинските еретици били отведени в затвора. След това по думите на Ана Комнина Алексий I често ходел при тях и ги увещавал да се отрекат от „нечестивото учение". Някои от тях, които спадали към кръга на висшия клир, той викал при себе си и лично ги поучавал в православието. Според византийската писателка едни от еретиците били убедени накрая от императора и станали отново православни, но други

останали твърдо на своите убеждения и умрели в тъмница, „като не били лишени от достатъчно храна и облекло".

Не така мирно завършила обаче драмата с Василий, главния ръководител и непоколебим богомил. Когато видял, че усилията да го отклони от възгледите му са напразни, императорът решил да изпълни присъдата на съдилището и да го изгори на кладата. Това трябвало да стане на самия хиподром, т. е. в непосредствена близост с двореца и с църквата „Св. София", за която богомилите твърдели, че е главното жилище на Сатаната.

С вълнуваща драматичност са описани последните минути от живота на Василий. „Беше изкопана — пише Ана Комнина — дълбока яма и върху нея бяха натрупани дърва, все големи дървета, покрити с листа, изглеждащи цяла планина. Когато беше запалена кладата, голямо множество се стече на хиподрома в очакване да види какво ще стане. На другия край беше издигнат кръст и на нечестивеца беше дадена възможност, ако се уплаши от огъня и се откаже от вярата си, да се насочи към кръста, за да се спаси в такъв случай от кладата. Там присъствуваха и голям брой еретици, които наблюдаваха своя водач Василий.

Той гледаше с пренебрежение на всяко наказание и заплаха. Докато беше по-надалеч от кладата, почна да се надсмива и да говори странни неща, казвайки, че някакви ангели ще го грабнат отсред огъня, и пееше известния Давидов псалм „Но при тебе няма да се приближи. Само с очите си ще гледаш". Но щом възбудената тълпа направо му предлагаше да погледне оная страшна гледка, каквато представляваше кладата (защото отдалеч той забелязваше огъня и виждаше издигащите се пламъци, трещящи, изпущащи огнени езици, високи, колкото стоящият в средата на хиподрома гранитен обелиск), тогава този смелчак, изглежда, от огъня загуби смелостта си и се смути. Защото често отвръщаше очите си, пляскаше с ръце и се удряше по бедрата, като че съвсем загубил куража си. При все това и тази гледка не можа да го разколебае и той остана непоколебим. Защото нито огънят смекчи желязната му воля, нито пък го промениха изпратените до него от страна на императора послания, но или го обхвана голямо отчаяние поради приближаващото нещастие и беда, а беше безпомощен да вземе някакво полезно решение, или, което е повече вероятно, дяволът, който беше завладял душата му, го потопи в най-голяма тъ

Но този отвратителен Василий при всичката угроза и при всичкия си страх стоеше неподвижно и зяпаше ту към кладата, ту към зрителите. На всички изглеждаше обезумял и нито устремен към кладата, нито обърнат назад, но стоеше като прикован и неподвижен на мястото, където се намираше преди това. Понеже се приказваше много за него и всеки разнасяше неговите измислици, палачите се изплашиха да не би дяволите около Василий да извършат някое неуместно чудо по божие опущение и нечестивецът да бъде извлечен невредим из такъв огън и да се върне на някое оживено място и да го видят там, та последната измама да излезе по-страшна от първата, и понеже той твърдял чудновати работи, че ще го видят да излиза изсред огъня невредим, те грабнаха затова расото му и казаха: „Хайде, да видим дали на огъня няма да изгорят дрехите ти!“, и веднага хвърлиха расото върху кладата. Василий дотолкова се уповаваше на дявола, който го мамеше, че каза: „Вижте как расото хвърчи във въздуха!“ Тогава тия, които стояха край него, като забелязаха дрехата, го вдигнаха нависоко и го блъснаха заедно с дрехите сред кладата. Пламъкът, сякаш разлютен, погълна нечестивеца така, че не се почувствува никаква миризма, нито се появи някакъв нов дим, но се видя само някаква бяла димообразна черта по средата на пламъка — защото и стихиите се надигнаха срещу нечестивците.“

Тъй трагично завършил своята дейност един от най-изтъкнатите проповедници на богомилското учение. Събраната около лобното място цариградска тълпа настоявала да бъдат изгорени и другите негови привърженици, обаче умереността надделяла и Алексий Комнин заповядал да бъдат отведени те отново в затвора.[86] Разправата с Василий и с неговите първи последователи станала вероятно през 1111 г.[87] А учението на Василий в основни линии било описано в известната вече „Паноплия догматика“ съобразно с неговите показания в двореца.

След разправата си с богомилите Алексий Комнин решил да се справи с павликяните, които въпреки разгрома на бунта на Травъл през 1084 г. били все още силни. За тази цел Алексий Комнин отишъл, както съобщава Ана Комнина, най-напред в Пловдив, център на ереста, и там влязъл в оживен спор с водачите на павликянството Фолос, Кулеон и Кузин. Но и те като богомила Василий проявили необикновена упоритост и не желаели

да се съгласят с доводите на императора, който ги убеждавал да възприемат официалната вяра. Спорът бил пренесен в столицата, където били извикани тримата павликяни. Най-сетне Кулеон се отказал от възгледите си, но другите двама останали непоколебими и били хвърлени по нареждане на Алексий Комнин в затвора.

Още докато траел спорът с водачите на павликяните, Алексий Комнин предприел един своего рода „кръстоносен поход" за покръстване на еретическото население в Тракия. „Той обърна отново с голямо умение към нашата православна вяра цели градове и области, които бяха обхванати от най-различни ереси"[88] — съобщава по този повод Ана Комнина в своето съчинение. Споменаването за „различни ереси" свидетелствува, че дейността на императора била насочена към покръстване не само на павликяните, но и на сродните с тях богомили, които въпреки процеса срещу Василий не били прекратили своята дейност и не се били отказали от възгледите си. Споменаването пък на „цели градове и области" говори за масовия характер на еретическото движение в пределите на Византия и за това, че то продължавало да увлича населението и в селата, и в градовете.

При покръстването на еретиците Алексий Комнин се ръководел не само от стремежа да ги върне в лоното на православието, но и да им създаде известни изгодни за тях материални условия, с което да ги привлече на своя страна и да премахне корена на недоволството, който ги тикал към борба срещу властта и църквата. За тази негова политика ни осведомява пак Ана Комнина. „Пър-

---

[86] ANNA KOMN., п. с., с. XV, 9=II, 301,16 сл.; D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 17.

[87] Точната дата на процеса срещу Василий и неговото наказание не е известна, тъй като в манускрипта на съчинението на Ана Комнина има празнина, която не позволява да се установи през коя година е започнал Алексий Комнин своята разправа срещу богомилите (срв. ANNA KOMN., Alexias, XV, 8=II, с. 294). Във всеки случай, като се има пред вид, че председател на съда е бил патриархът Николай Граматик (1084—1111 г.), събитията не могат да се поставят след тази дата. Най-вероятно е предположението, изказано от D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 275 сл., че преследванията срещу богомилите, залавянето и съденето на Василий са станали между годините 1109—1111.

[88] ANNA KOMN., Alexias, XIV, 9=II, 262, 17 сл.; D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 18.

венците между тях [покръстените еретици] той удостои с дарове и зачисли с високи служби във войската. По-простите пък, които бяха копачи и се занимаваха предимно с рала и волове, той събра наедно заедно с жените и децата им и нареди да се изгради за тях град близо до Пловдив, наречен Алексиопол или Неокастрон, отвъд реката Марица, където ги заселили."[89] Това станало вероятно през 1115 г. Там императорът им раздал ниви, лозя, къщи и други имоти, които станали тяхна собственост и които те имали право съгласно с издадени от него хрисовули да предават по наследство на децата си. Ако нямали деца, имотът трябвало да бъде оставен на съпругата на покойния. След като завършил това важно мероприятие, Алексий Комнин се прибрал в столицата, за да приключи спора си с тримата павликяни.

Изложените от Ана Комнина сведения за дейността на императора по задоволяване на покръстените еретици представляват за изследвача безспорно голям интерес. Те свидетелствуват преди всичко, че богомилите и павликяните в Тракия не представлявали през разглеждания период еднородна в имуществено отношение маса, но се делели на две групи — едните по-влиятелни и заможни, а другите по-прости и бедни, които се занимавали предимно със земеделие. По-заможните и влиятелните били вероятно предимно павликяни, които изпълнявали военни задължения спрямо цариградското правителство и които със зачисляването си в редовната войска, и то на висока служба, получавали важно и привилегировано положение. По такъв начин императорът се стремял да ги задоволи и да ги накара да се откажат от еретическите си възгледи. А що се отнася до по-бедните, които се занимавали според думите на Ана Комнина „с копан, с рала и с волове", те вероятно в мнозинството си са били селяни, които не разполагали със собствена земя, а били зависими от едри поземлени собственици. Именно поради това, че нямали свои имоти, а трябвало да работят на чужди имения, тяхното недоволство срещу властта и църквата било особено голямо и сред тях са имали най-голям успех антицърковните и антифеодалните настроения, прокарвани чрез богомилството и павликянството. За да премахне тези настроения, Алексий Комнин решил да им даде собствена земя, от която да се прехранват и която да предават на наследниците си.

Разбира се, този откъслечен опит на византийския император

да задоволи част от покръстените еретици, като им раздаде земя, съвсем не е могъл да разреши острите противоречия в империята и да подобри положението на българския народ, който стенел не само под икономически, но и под политически гнет. Насилията, експлоатацията, злоупотребите на държавни органи и на феодални господари продължавали и при това положение корените на павликянството и богомилството не могли да бъдат изтръгнати.

Разпространение на богомилството сред църковните и монашеските среди

След мероприятията, предприети от Алексий Комнин спрямо богомили и павликяни, за известно време във византийските извори данни за дейността на еретиците не се срещат. Богомилството и павликянството обаче продължавали да се разпространяват в пределите на империята и да печелят нови привърженици. В резултат на това към средата на XII век отново се заговорило за тия две учения и отново започнали преследванията.

Първите известия на изворите говорят, че богомилското учение по това време започнало все по-подчертано да си пробива път сред монашески и църковни среди, като увличало при това хора и от висшия клир. С други думи, разширявало се това явление, за което намираме данни в съчинението на Ана Комнина.

За разпространяването на богомилските възгледи сред монашеството е най-характерен случаят с процеса срещу привържениците на Константин Хризомала. Хризомала бил византийски монах в манастира „Св. Николай" и бил написал няколко книги с еретическо съдържание. Установило се при едно разследване през 1140 г., че тия книги притежавал и самият игумен на манастира, някой си Георги Памфил, както и двама други калугери — единият от манастира „Св. Атеноген" и другият от манастира „Героко-

---

[89] ANNA KOMN., п. с., XIV, 9=II, с. 19 сл.; срв. DÖLGER, Regesten, II, 1268; В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 165; D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 18.

мейон".[90] По това време Хризомала бил вече умрял и тримата посочени монаси били призовани пред църковния съд в Цариград с обвинението, че пазят и четат писаната от него еретическа литература. Председател на съда бил тогавашният цариградски патриарх Лъв Стипес (1131—1143 г.).

Книгите на Хризомала, както се установило при започването на процеса, носели названието „Господни златни слова" (Θεολογικά ἔπη χρυσᾶ) и били проникнали сред доста голям брой монаси.[91] Установило се също така, че съдържащите се в тях възгледи били насочени против официалната вяра и че представляват „учения, по-безумни от ученията на ентусиастите [т. е. масалианите] и богомилите".

В основни линии схващанията на Хризомала били следните: той проповядвал, че дяволът обладава душите на хората и че кръщението не е в състояние да избави човека. Децата, които се кръщават, без да разбират нищо от този обред, не ставали по негово мнение никакви християни, въпреки че получавали това име. Не ставали християни чрез кръщението според него също и възрастните хора, било миряни, било свещенослужители, дори и при положението, че са изучили наизуст цялото свещено писание. С други думи, Хризомала отхвърлял всякаква сила на водното кръщение, както твърдели и богомилите. Не помагали за спасението на душата според неговите схващания нито добрите дела, нито посещаването на храмовете, нито пеенето на псалми. И в този случай той стоял на позиции, близки до богомилските. Този, който желаел да стане праведен и да заслужи небесно блаженство, трябвало да се подложи на едно ново и истинско кръщение, което ще докара в него едно пълно вътрешно преобразяване (ἀναστοιχείωσις) и ще измени из основа неговата същност. Новопокръстеният, учел той, става вече праведен човек, неподатлив към злото и неспособен да греши. Тук възгледите на Хризомала са изцяло под влияние на масалианството. Това истинско кръщаване, което преобразявало хората, могло да се получи само от един истински „съвършен" християнин, който е в притежание на благодатта на „светия дух". Тези твърдения на Хризомала са пак в духа на богомилското учение за необходимостта от „ново кръщение" (τελείωσις, consolamentum), давано от „съвършените". Хризомала добавял при това, че броят на тези „съвършени" е твърде малък и затова е нужно те

да бъдат търсени усърдно, за да могат да бъдат използувани като необходими посредници между бога и хората.

Възгледите на Хризомала, развити в неговите книги, били осъдени от църковното съдилище и анатемосани като еретически. Игуменът Георги бил наказан със строго предупреждение, а монахът Петър, който бил ревностен разпространител на разобличената литература, бил преместен в друг манастир. Синодът отправил предупреждение към всички, които притежават писания от Хризомала, веднага да ги предадат, като в противен случай ги заплашвал с анатема. Взето било също така решение, че никой не може да съставя каквито и да е творби без съгласие на църквата.[92]

Две години след този процес последвало ново разследване пред синода в Цариград във връзка с разпространение на богомилски и масалиански възгледи. Този път обвиняеми били двама византийски висши духовници, епископите Климент и Леонтий от градовете Сазимон и Балбиса в провинцията Кападокия в Мала Азия. По донос от един местен свещеник, придружен с подписи на граждани и чиновници от тази провинция, двамата епископи били изправени да отговарят за своите възгледи пред цариградското църковно съдилище, председателствувано от Михаил Оксит, който заемал патриаршеския престол между 1143—1146 г. Установило се, че те проповядвали неща, противни на официалната религия, като се опитвали при това да приложат своите схващания и на практика. Те учели например, че човек трябва да живее три години като аскет, като страни от жена си и не вкусва месо, риба, вино и мляко. След

---

[90] Къде са се намирали посочените три манастира, не може да се установи с положителност. Срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 19, Anm. 62. Според D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 219, манастирът „Св. Николай" бил в Цариград.

[91] За това название на книгите на Хризомала споменава Тодор Валсамон в коментара си към Номоканона (срв. RHALLIS—POTLIS, Synt., II, с. 77—78).

[92] За процеса срещу Хризомала и неговите възгледи е запазен обширен протокол на цариградското съдилище, издаден за пръв път от L. ALLATIUS, De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, Köln, 1648. Повторен е у RHALLIS—POTLIS, Synt., V, 76—82. Накратко за този процес у I. DÖLLINGER, Beiträge, I, с. 50—51, и ILIČ, Bogomilen, с. 32. Подробно у D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 219 сл., и D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 19—21. Вж. и H. PUECH—A. VAILLANT, Le traité, p. 137, 275.

изтичане на този срок му било позволено отново да се върне към нормалния си живот, тъй като вече си бил осигурил с тригодишното си въздържание очистване от греховете си. Учели също така, че най-важно условие за небесно спасение е да стане човек монах, и поради това били накарали много хора — мъже и жени — да постъпят в манастири. Били отказали да погребат някои починали християни и били наредили труповете на закопани вече лица да се изровят под предлог, че това са грешници и че в гроба заедно с тях живеят демони. Проповядвали, че кръстът може да върши чудеса вследствие на действието на демоните, и забранявали да му се отдава почит, освен ако на него не било написано „Исус Христос, син божи". Твърдели пред слушателите си, че трябва да се унищожават иконите и да се прекръщават отново малки деца поради това, че свещениците, които са ги кръстили, били грешни хора. Последно обвинение срещу Климент и Леонтий било това, че те продали някои жени на сарацините (арабите) и че Климент бил позволил на отделни дякониси да получат служба на свещеник и да участвуват заедно с него при извършването на литургиите.[93]

Както личи от казаното дотук, възгледите и действията на двамата епископи от Кападокия, изложени в обвинителния протокол, издават явни богомилски и масалиански черти. Твърдението им, че човек, за да спаси душата си, трябва да живее като аскет в продължение на три години, а след това е вече свободен от това задължение, е типично масалианско. Ненавистта им срещу иконите, отричането на чудесата, вършени от кръста под предлог, че стават под въздействието на дявола, и представата им, че в гробовете на грешниците живеят демони, са изцяло богомилски. Отказът да се погребват покойници под предлог, че са грешници, е също в духа на богомилите. В духа на богомилството е практиката да се посвещават жени за свещенослужители, а също така и практиката да се прекръщават отново деца, тъй като духовниците, които били извършили този обред, били грешни хора.

След като изслушал свидетелите, синодът постановил, че Климент и Леонтий са виновни, и ги наказал с уволнение от служба и с анатема. Това станало на 20 август 1143 г.

Не минали няколко седмици от процеса срещу Климент и Леонтий и пред цариградското съдилище бил изправен за своите

противоцърковни възгледи монахът Нифон (1 октомври 1143 г.). Повод за това дал пак един донос от Кападокия, в който се изтъквало, че Нифон считал за православни хора само осъдените наскоро кападокийски епископи, а всички други клеймял като еретици. Какви са били обаче по-точно неговите възгледи, в обвинението не се казва. В един от протоколите на синодалното съдилище, издаден във връзка с процеса срещу него, се споменава само, че Нифон имал еретически схващания по въпроса за причастието и че говорел срещу Стария завет. И двете обвинения, макар и накратко и общо формулирани, свидетелствуват за несъмнена близост на възгледите на богомилите, които, както знаем, също отхвърляли причастието и не признавали Стария завет.

След разследването, направено от цариградския съд, Нифон бил осъден и изпратен на заточение в един манастир при режима на тъй нар. „ἡσυχία“ (мълчание), т. е. при изричната забрана да говори с когото и да е освен с човека, който му прислужва, и да чете каквито и да е книги освен тези, които ще му разреши патриархът.[94] Но Нифон не се задържал дълго в манастира. През 1146 г., когато цариградският патриарх Михаил Оксит починал и на негово място дошъл Козма Атик, той бил освободен от затвора и му било разрешено да продължи проповедническата си дейност. Нещо повече, Атик влязъл в близки приятелски връзки с него. Това предизвикало буря от протести сред църковните среди в столицата, които обвинявали патриарха, че се свързва с един еретик. При това положение византийският император Мануил I Комнин (1143—1180 г.) наредил Нифон да бъде отново затворен и да се започне следствие за поведението на патриарха. Свикан бил събор с участието на императора, на който било потвърдено, че Нифон проповядва еретически възгледи и че Атик неоснователно го е реабилитирал. Напразно патриархът се опитвал да се защити и да докаже, че неговият приятел е православен човек. При всеобщото не-

---

[93] За процеса срещу Леонтий и Климент е запазен един фрагментиран протокол на цариградското съдилище, издаден у RHALLIS—POTLIS, Synt., V, с. 85—88. Допълнения към липсващия текст у A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, Βογομιλικά, Виз. врем., II, 1895, с. 730—723.; срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 21—23; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 220—221.

[94] RHALLIS—POTLIS, Synt., п. с. 89.

годуване той бил принуден накрай да си подаде оставката, а Нифон останал в манастира, където бил затворен.

Така описва развоя на събитията византийският писател Йоан Кинам.[95] По-другояче са предадени те в историята на Никита Хониат. Според него патриархът Козма Атик бил твърде умен и обичан от народа човек, който се ползувал с голямото благоразположение на брата на Мануил Комнин, севастократора Исак. В Цариград обаче имало една група от духовници, която го мразела много и искала да го свали от патриаршеския престол. За да постигнат целта си, противниците на Атик го обвинили пред Мануил Комнин, че тайно насъсква брат му Исак против него. Това именно според думите на Никита Хониат предизвикало свалянето на патриарха от престола и заменянето му с друг. А за да стане това сваляне още по-убедително, противниците на Атик го обвинили между другото, че се е свързал с един еретик в лицето на монаха Нифон. С други думи, отстраняването на патриарха било в същност поради вътрешни ежби между духовниците, а случаят с Нифон бил само поводът.[96] По това Никита се различава от Кинам. И двамата византийски автори обаче дават да се разбере, че Нифон действително имал неправославни схващания, както е посочено това изрично и в протоколите на цариградското съдилище по повод на неговото осъждане.

Поставя се въпросът, как може да се обясни обстоятелството, че през средата на XII век богомилски възгледи са били проникнали сред монашески и висши църковни среди във Византия и че дори един патриарх е бил обвинен в съчувствие към хора с еретически вярвания. Обяснението на този факт се крие по мое мнение в това, че богомилската идеология се отличавала със своята голяма сложност като съчетание от религиозно-философски, социални, етически и битово-житейски концепции, които могли да действуват било заедно, било разделени една от друга върху съзнанието на хората в зависимост от средата, където са били разпространявани, и от условията, които срещали. Въпреки своята по начало враждебна позиция срещу висшето духовенство и монашеството богомилството могло да намери единични последователи и сред тях най-вече чрез своите религиозни и етични възгледи, насочени към опростяване на сложния църковен ритуал в дух на евангелските принципи и към повдигане на морала на свещенослужителите чрез

изтъкване на тезата, че между техните думи и дела трябва да има хармония и че функциите на лошия и порочен свещенослужител нямат нужната сила. На тази плоскост именно като учение, което има за цел да опрости религията, да я направи по-духовна и полишена от материални форми и обреди, като усъвършенствува нравствено нейните служители, богомилството било в състояние да увлича отделни монаси и висши духовници. В такава насока са били предимно проповедите на обвинените и осъдени като еретици от цариградския синодален съд лица. Но, разбира се, това „богомилство", възприето и проповядвано от такива лица по силата на едно еклектично отношение към неговите догми, е било от значително по-друг род в сравнение с „богомилството", което се ширело сред угнетените народни слоеве, сред зависимите селяни и сред градските бедни. Едно е било богомилството на простия български парик, друго на един епископ като Климент или Леонтий или на един монах като Хризомала. Това различие е един важен момент, недостатъчно подчертан досега, на който трябва да се обърне нужното внимание, ако искаме да обхванем богомилското движение в цялата му дълбочина и във всички негови разностранни възможности за въздействие и прояви. Не се касае само да се установят различията в богомилството на „обикновените вярващи" и на „съвършените", но да се установят различията в „богомилството" и в зависимост от разпространението му между различни обществени класи и слоеве.

Така към средата на XII век богомилството проникнало и сред монашески и висши църковни среди под формата на чисто религиозно течение с цел за реформиране на религията и на духовенството. Наред с това обаче като социално и антифеодално учение то продължавало да увлича все повече и повече хора из средата предимно на българското население в Тракия и Македония, намиращо се под византийска власт.

Особено силен подем получили богомилството и сродното с

---

[95] JOANNES CINNAMUS, Hist. lib. II, ed. Bonnae, c. 63—66.

[96] NIC. CHON., De Manuele Comneno lib. II, ed. Bonnae, c. 107 сл. Общо за процеса срв. протокола на синодалното съдилище в Цариград у RHALLIS—POTLIS, Synt., V, c. 88—91; D. ANGELOV, Bogomilismus, II, c. 23—26; D. OBOLENSKY, The Bogomils, c. 221—222.

него павликянство по време на царуването на Мануил I Комнин (1143—1180 г.). Както е известно, през този период Византийската империя водила продължителни и тежки войни на запад и на изток — срещу италианските нормани, срещу унгарци, венецианци, селджукски турци и пр. Това влошило извънредно много положението на нейните поданици и главно на българите. Увеличени били данъчните тежести и били налагани с неумолима строгост повинности и ангарии. Разорени от честите войни и от фискалния гнет, мнозина хора изпаднали в крайна нужда и били принудени, за да не умрат от глад, да се отказват от личната си свобода и да се поставят в положението на роби под властта на богати и влиятелни лица. За тази практика, която възкресявала отживелия вече институт на робството, споменава съвременникът на Мануиловото царуване Йоан Кинам. Той казва, че самият император бил недоволен от това и издал наредба, с която забранявал свободни хора да се превръщат доброволно в роби.[97] Дали тази наредба имала някакъв резултат, не се знае. Във всеки случай фактът, че мнозина се отказвали доброволно от свободата си, е твърде показателен и от него може да се види ясно до какво бедствено положение били достигнали някои от поданиците на държавата.

Времето на Мануил Комнин бележи нов подем в развитието на феодалните отношения. Разраствало се по-нататък едрото земевладение и заедно с това се увеличавал броят на зависимите селяни от различни категории. Все по-пълно утвърждение получавала пронията, която била резултат от засиления процес на феодализация и същевременно допринасяла за по-нататъшното му задълбочаване.[98]

При тази обстановка не е чудно, че еретическите движения във Византия достигнали отново до голяма сила. За това свидетелствуват няколко извора от втората половина на XII век и на първо място житието на мъгленския епископ Иларион. Това житие, както вече се отбеляза, е запазено в една късна редакция, съставена от търновския патриарх Евтимий, който е имал пред очи стар оригинал, написан от един съвременник и ученик на Иларион. В такъв смисъл данните на житието отразяват съвременната му действителност и заслужават доверие.

Според думите на житиеписеца Иларион, който бил заел своята служба към 1134 г. и проповядвал дълги години в Мъгленска об-

ласт, имал възможност да се увери, че голяма част от тамошните жители са заразени от манихейската (т. е. павликянската), арменската и богомилската ерес (оувѣдѣ ꙗко мнѡжаншꙗ ꙗасть маннχеиска бѣ и ꙗрменска и еще же и богомилскаꙗ.[99] Влиянието на ересите било така силно, че дори за малко и самият император Мануил Комнин щял да бъде отклонен от правата вяра, ако не се бил намесил епископът и не укрепил в него православието (толнко бѡ ѡны възмѡганы быша ереси, ꙗкоже и кѵръ Маноилоу царю Грьчьскому въ малѣ не ѡтпасти ѡт благочьстивꙗ нашеж вѣры, аще не блаженныимь Иларионмь оукрѣплен бн догматскыимн словесы).[100] Разтревожен от голямата заплаха, Иларион решил по собствен почин да започне борба срещу различните противници на православието. Най-напред той повел ожесточени спорове с павликяните, които били особено упорити в своите вярвания. Житиеписецът описва подробно продължителния диспут, воден с тях по различни въпроси на религията.[101] Целта на Иларион била да обори най-

---

[97] Срв. за тази новела JOANNES CINNAMUS, Hist., VI, 8=с. 275,10. Според DÖLGER, Regesten, II, № 1476, тя е била издадена към 1167 г. Срв. и Д. АНГЕЛОВ, История на Византия, II, София, 1963, с. 195. За робите във Византия през разглеждания период срв. общо Г. Г. БРУНИНГ, Рабство в Византийской империи (600—1200), Виз. врем., XIV, 1958, с. 38—56. Г. Г. ЛИТАВРИН, Болгария и Византия, с. 182 сл. Срв. и М. Я. СЮЗЮМОВ, О правовом положении рабов в Византии, УЗ Свердловского гос. пед. и-та, 1955.

[98] Срв. общо за развитието на феодалните отношения през този период Д. АНГЕЛОВ, История на Византия, II, София, 1968, с. 180 сл.; П. ТИВЧЕВ, Нарастването на едрото земевладение във Византия през XII в., ИИИ, 9, 1960, с. 215—247; Г. Г. ЛИТАВРИН, Византия и Болгария, с. 73—219.

[99] KALUŻNIACKI, Werke, с. 33. Общо за Иларион и за борбата му срещу еретиците в Македония срв. В. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 516; Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 35; SHARENKOFF, Study, с. 30—40, 79—80; D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 26—28; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 223—226; A. SOLOBJEV, Svedočanstva, с. 12—15.

[100] KALUŻNIACKI, Werke, с. 52.

[101] Трябва да се отбележи , че някои историци неоснователно смесват павликяните през това време с богомилите и считат, че Иларион в същност се борил само срещу богомилите. Срв. F. RAČKI, Bogomili i Patareni, Rad., VII, с. 119. Подобно смесване има и у А. ГИЛЬФЕРДИНГ, История сербов и болгар, I, с. 227. В действителност от житието на Иларион личи, че богомилите и павликяните се отличавали през XII в. по своите вярвания и че първата задача на мъгленския епископ била да се бори срещу павликянската ерес.

напред техния дуалистичен светоглед и да им докаже, че видимият свят е сътворен от добрия творец. От неговите думи личи, че привържениците на павликянската вяра по това време се делели на две групи — едната, очевидно по-умерена, считала, че само земята е творба на злото, докато другата била на мнение, че дяволът („лукавият") е направил и небето. След като оборил дуалистичните им възгледи, мъгленският епископ започнал да спори с тях по въпроса за същината на Богородица и на Христос. Той се опитал да опровергае схващането им, че Богородица е „горният Ерусалим" и че Христос имал само привидна плът. След това той ги корил жестоко за отрицателното им отношение към кръста и към Стария завет, като им привеждал редица аргументи главно от евангелията, за да им посочи, че се заблуждават. Продължителната словесна борба завършила според житиеписеца с това, че много от павликяните се признали за победени и се върнали отново към православието. Последвал веднага след това ожесточен спор с арменците, които били монофизити и чието главно гледище било, че Христос имал нетленна и привидна плът. Както се вижда от житието, арменците били много смели и упорити хора и дори нападнали и били с камъни Иларион в самия град Мъглен. Но безстрашният борец за православието, както е представен Иларион в панегирично написаната за неговия живот и дейност творба, не се побоял и завършил с успех борбата и срещу монофизитите. Разгромени от доводите му, те се признали за победени и се отказали от възгледите си. Оставала обаче єрєста на богомилите, която била особено опасна и трудна за преодоляване. За да се справи с тях, мъгленският епископ получил специално нареждане от самия император Мануил Комнин, което гласяло, че той трябва да очисти от богомилството цялото християнско стадо (Написа же къ нему и писаніе повелѣвающее въсѧ богомилскѫю єресь wт стада оучнстнти).[102]

Онези еретици, които се откажели от вярата си, трябвало да бъдат отново приети в лоното на църквата, а непокорилите се, които продължавали да упорствуват във възгледите си, следвало да бъдат изгонени завинаги от нея. Като научили за тази заповед на императора, която Иларион трябвало да приведе в изпълнение, едни от богомилите според думите на житиеписеца се отрекли от своето учение и били приети след съответното прекръщаване в редовете на православните, но други не пожелали да се откажат от

вярванията си и били осъдени на изгнание или на заточение (Нечьстивыа же и скврънныа богѡмилскыа ереси поклавѡники, елнкы благочьстїа пренемшж съма божый архїерей видѣ, въса съчета къ православныхъ стадоу, елнкы же непокорнѣ належжщж оусмотрн, различнымн изгнанїн н заточенмн wт благочьстиваго потрѣбн стада).[103] Както изглежда, макар в житието това да не е отбелязано, някои от непокорните богомили били наказани със смърт, и то на кладата по подобие на Василий. За това споменава известният тълкувател на каноничното право от края на XII век Тодор Валсамон. Той казва, че по времето на Мануил Комнин са били изгорени богомили на костера, и се учудва на това, че църковни съдилища са могли да издадат подобни присъди. „Ние сме учили — пише Валсамон по този повод,— че трябва да изгонваме еретиците, не обаче и да ги наказваме."[104] Очевидно в случая коментаторът има пред вид практиката на църквата само да анатемосва противниците на православието, а да предоставя на светската власт да ги наказва по своите закони. Тази практика през разглеждания период била обаче нарушена и духовни лица не се поколебали да издават смъртни присъди срещу обвинени в ерес лица.

Жестоките гонения, предприети по време на Мануил Комнин, свидетелстват ярко за голямата сила на еретическите движения и по-специално за силата на богомилството. Очевидно това учение имало дълбоки корени сред населението и преди всичко сред поробените българи, които изразявали чрез него своя протест срещу византийското самодържавие и църква и стремежа си да постигнат политическо освобождение. Както през предишното столетие, тъй и сега богомилството оказвало върху съзнанието на хората бойко, революционизиращо въздействие. Поради това било наложително от гледна точка на византийската власт да се вземат срещу неговите разпространители и съчувственици най-остри мерки. В това отношение Мануил Комнин и неговите сподвижници се отличили много, като хвърляли богомилите в тъмници, гонели ги

---

[102] KALUŽNIACKI, Werke, c. 53; D. ANGELOV, Bogomilismus, II, c. 27.

[103] KALUŽNIACKI, Werke, c. 54.

[104] Срв. съответния текст у RHALLIS—POTLIS, Synt., I, 191. Срв. и C. FERRARI, Formulari notarili inediti dell'età bizantina, Bulletino dell' Istituto Storico Italiano, 33, 1913, c. 51 сл.

от страната и не се спирали дори и пред физическото им унищожаване.

Въпреки силните преследвания, предприети през втората половина на XII век, богомилството не могло да бъде изкоренено. Неговите проповеди продължавали да се разпространяват сред населението по села и градове. Запазено е едно известие на споменатия византийски правен тълкувател Тодор Валсамон, писано към 1170—1180 г. във връзка с коментарите му към Номоканона. То гласи, че по това време в пределите на империята имало цели крепости и области заразени от богомилската ерес (ἀκέραια κάστρα τὲ καὶ χωριὰ βωγομιλικά)[105] Това съобщение на византийския писател е твърде показателно. То свидетелствува, че в края на царуването на Мануил Комнин богомилското движение продължавало да бъде твърде силно и че обхващало цели области и градове. Приемливо е предположението, изказано от Д. Оболенски, че тук се има пред вид предимно днешна Македония, където дейността на еретиците била особено силна.[106] Наред с Македония обаче богомили имало по това време и в други области на империята. Те продължавали да разпространяват своето учение в Тракия и по-специално в град Пловдив. За тяхната дейност там в началото на царуването на Мануил Комнин може да се заключи от едно писмо на византийския поет Теодор Продром до архиепископа на Пловдив Михаил Италик (към 1147 г.)[107]

В това писмо става дума, че Михаил Италик имал в своята енория „трънаци от ереси", с които трябвало да се бори и да ги унищожава. Загатва се при това за някой си Кампсорим (Καμψορύμη) който бил очевидно техен главатар и когото Продром нарича образно „син на гибелта" (ὁ τῆς ἀπωλειάς ὑιός).[108] Название на еретиците не е посочено, но няма съмнение, че в случая става дума за богомили и павликяни, които продължавали и по време на Мануил Комнин да развиват своята проповедническа дейност в Пловдив и да тревожат местната църковна власт в лицето на архиепископа. Както се вижда, въпреки ожесточените преследвания срещу пловдивските дуалисти, предприети при Алексий Комнин, те не могли да бъдат унищожени.

Богомили през разглежданото време имало и в най-южния на Тракия, а именно в Галиполския полуостров (Херсонес) , т. е. в тази област, където ги намираме още през средата на XI век.

Върху тяхната дейност и възгледите им се спира доста подробно западният теолог и писател Хуго Етериен, който дълги години живял в двора на Мануил Комнин и му бил един от главните съветници по църковно-религиозната му политика.[109] От думите на Хуго Етериен може да се заключи, че еретиците били особено активни в „. . .partibus Ellesponticiis"[110], т. е. в полуостров Херсонес, и че техните вярвания били сродни с вярванията на западните дуалисти (катарите). Те проповядвали, както отбелязва той, срещу духовенството, отхвърляли Стария завет, отричали брака, не признавали причастието, не почитали кръста и иконите, забранявали клетвата. Тази последна подробност — забрана на клетвата — е твърде интересна. По-рано бе известно, че забраняването на клетвата е било характерно само за катарите, докато у богомилите то не бе засвидетелствувано. От думите на Хуго Етериен се вижда обаче, че подобна забрана е съществувала и у тях.

Една интересна подробност в съчинението на Хуго Етериен е това, че то е означено като творба срещу патарените (Adversus Patharenos). Името патарени (в гръцки извори πατιαρένοι) е едно ново название, което се появява за пръв път през втората половина на XII век за означаване на богомилите в балканските земи и по-специално за богомилите в Босна. В случая то се употребява

---

[105] Срв. THEOD. BALSAMON, Photii Patriarchae Const. Nomocanon, tit. X, cop. 8, издаден в M.P.G., t. 104, coll. 1148 D. „Един от тези еретици— продължава Валсамон, — когото открихме да пребнвава в столицата, ние наказахме здраво." За кого става дума тук, не е известно. За ожесточената борба на Мануил Комнин срещу богомилите може да се заключи и от някои неизползувани досега данни в съчинения на Михаил Хониат и Евстатий Солунски.

[106] Срв. А. П. КАЖДАН, Новые материалы о богомилах (?) Византии XII в., Byzantinobulgarica, II, 1966, p. 267—277.

[107] Срв. R. BROWNING, Unpublished correspondence between Michael Italicus archibishop of Philippopolis, and Theodore Prodromos, Byzantinobulgarica, I, 1962, p. 279—297.

[108] R. BROWNING, п. с., p. 287.

[109] Данни за живота и съчиненията на Хуго Етериен в статнята на A. DONDAINE, Hugues Éthérien et Léon Toscan, Archives d'histoire doctrinale e littèraire du Moyen Âge, XIX, 1962, с. 67—113. Там са дадени и някои извадки от съчинението му, насочено срещу еретицнте във Византия, с. 109сл.

[110] A. DONDAINE, п. с., с. 110.

за богомилите в Южна Тракия, чиито възгледи описва италианският писател. Върху произхода на това име се водят все още спорове и е възможно то да е свързано с името на град Патара (в Мала Азия).[111] Названието „патарени" преминало и на запад и с него били означавани понякога катарите в Северна Италия и Южна Франция. То е употребено за пръв път за означение на западните дуалисти на църковния синод в Латеран от 1179 г.[112] През следващите столетия името „патарени" станало още по-популярно. С него се означавали често пъти както богомилите в балканските земи, така и катарите в Западна Европа.

Освен в Македония и Тракия по време на царуването на византийския император Мануил I Комнин богомилството продължавало да се разпространява и в Мала Азия. За това могат да се намерят данни в малко използуваното доскоро съчинение-панегирик за Никита, митрополит между 1143—1173 г. в град Хон (във Фригия).[113] В това съчинение, съставено от Михаил Хониат, се разказва за упоритата борба, водена от Никита срещу „проклетите евхити" (καταράτοις εὐχίταις), скрили като вълци „своята зверска природа под овча кожа" (τοὺ θήρα ὑπὸ κωδίῳ).[114] Под „евхити" в случая се подразбират богомилите, които, както се видя, още през XI век били означавани понякога и с това название. Ето защо в един от ръкописите на панегирика преписвачът е добавил с основание равнозначната на „евхити" дума „богомили" (πογομίλοις).[115] По-нататък в същия панегирик Михаил Хониат разказва подробно един интересен епизод, който се случил в храма в Хон в присъствието на самия митрополит. Там дошъл, пише той, някой си непознат човек, който уж искал да се причести, но вътрешно в себе си желаел да хвърли причастието на свинете и кучетата. Виждайки неговото безбожие, Никита се опитал да му попречи, но той, без да се вслушва в забраната му, сграбчил причастието и го изял. След тази грозна постъпка на следния ден умрял и, както казвали някои, причината била, че той не бил очистен от ереста на Манес (παρὰ τὸ μὴ καθαρεύειν τῆς τοῦ μάνεντος αἱρέσεως ὥς τινες ἔφασαν)[116] Под ереста на Манес през това време не можем да подразбираме старото манихейство, а се има пред вид очевидно или богомилството, или павликянството. По-вероятно е да се приеме, че в случая става дума за последовател на богомилското учение, който привидно искал да мине за ортодоксален християнин и поради това желаел

да покаже готовност да се причести. Това притворство на богомилите при изпълнение на църковните обреди се дължало на постоянните гонения срещу тях и за него говорят и презвитер Козма, и Евтимий от Акмония.[117] То било обичайно за еретиците и през разглеждания период, когато и светската, и църковната власт във Византия ги подлагали на сурови преследвания и ги изпращали дори на кладата.

Въпреки гоненията и заплахите богомилите по време на царуването на Мануил Комнин си били изградили вече няколко религиозни общини начело със свои ръководители. Една тяхна община имало в Цариград и тя е била създадена там вероятно във връзка с дейността на Василий. След процеса през 1111 г. тази община може би престанала да съществува, но по-късно тя е била възстановена. През втората половина на XII век неин ръководител бил някой си свещеник (παπᾶς) Никита, за когото узнаваме от редица данни в западните извори. Ако се съди от сведенията на тъй нар. актове на събора в Сан Феликс дьо Караман (от 1167 г.), цариградската община по това време се наричала ecclesia Romana.[118] Друга

---

[111] Срв. по-горе с. 387, бел. 60.

[112] За този събор по-долу, с. 431.

[113] Панегирикът за Никита е издаден от S. LAMBROS в Μιχαὴλ τοῦ Ἀκομινάτου, τὰ σωζόμενα, t. I, Ἀθῆναι, 1879, с. 53 сл. Данните за богомилството, съдържащи се в него, са посочени за пръв път в статията на А. П. КАЖДАН, Новые материалы о богомилах (?) в Византии XII в., Byzantinobulgarica, II, Sofia, 1966, p. 275—277.

[114] S. LAMBROS, п. с., с. 53.

[115] А. П. КАЖДАН, п. с., с. 275, бел. 2.

[116] S. LAMBROS, п. с., с. 63. За този епизод А. П. КАЖДАН, п. с., с. 275.

[117] Срв. по-горе с. 164.

[118] Срв. за този събор и ролята на Никита на него по-долу с. 426. За локализацията на община Романа вж. D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 160. Трябва да се отбележи впрочем, че понякога под това название византийските писатели са подразбирали изобщо цялата територия на империята. Срв. в такъв смисъл употребата на думата „Ῥωμανία“ у Евтимий от Акмония, с. 64, 4. Не е изключено при това положение тази община да се е намирала не в Тракия, а в друга област на Византия, например в Мала Азия, като се има пред вид, че там богомилството през XI—XII век било силно разпространено и че вероятно и там ще е съществувала някаква еретическа организация.

община, изградена вероятно през втората половина на XII век, е била тъй нар. ecclesia Melinguae, за която също намираме едно известие в актовете на събора от Сан Феликс дьо Караман.[119] Център на тази община е бил вероятно градът Мелник. Най-популярни и силни религиозни общини през разглеждания период са били обаче общините България и Драговичия. Едната от тях (България) е била, както вече видяхме, главен център на умерено дуалистичните богомилски възгледи, докато привържениците на общината Драговичия били абсолютни дуалисти. Кога точно са били създадени тези две общини, не може да се каже с положителност. За тях се споменава за пръв път в посочените актове от 1167 г., но няма съмнение, че те са били изградени значително по-рано. Най-вероятно е да се предположи, че това е станало след смъртта на богомила Василий, т. е. след 1111 г. Василий, както се знае, е проповядвал умерено дуалистични схващания и неговият несъмнен авторитет е създавал единство между последователите му. Впоследствие обаче след големия разгром, настъпил в резултат на гоненията при Алексий Комнин, между богомилите сигурно са се появили разногласия и тогава именно са възникнали двете общини — България и Драговичия, като центрове на две противопоставени помежду си дуалистични концепции.

Не е напълно изяснен въпросът за местонахождението на двете общини. За общината България би могло да се приеме, че се е намирала в днешна Македония, като се има пред вид обстоятелството, че според тогавашната терминология с името „България" са били означавани у византийските писатели най-често македонските земи.[120] По-труден е въпросът за установяване местонахождението на Драговичия.[121] Името на тази община е свързано с името на две славянски племена драговичи (Δρουγουβίτχι), едното от които е живяло в Южна Македония, а другото вероятно в Тракия.[122] Към средата на XII век ръководител (епископ) на общината Драговичия е бил някой си Симеон, за когото се споменава в анонимния италиански трактат срещу катарите от началото на XIII век. Той бил считан, както изглежда, за един от главните учители на дуалистичното абсолютно крило сред балканските богомили и от него бил получил своя духовен сан споменатият ръководител на цариградската богомилска църква Никита.[123] Ще рече по това време „еклезия Драговичия" е стояла по-горе от византийската бо-

гомилска църква в Цариград.Това е напълно разбираемо, като се има пред вид ръководната роля на българските богомили в целия Балкански полуостров. Българските земи са били люлка на дуалистичното богомилско учение и поради това двете общини България и Драговичия са се считали за най-главни.

Абсолютните дуалистични възгледи, свойствени на Драговичката община, карат някои изследвачи да виждат в нея организа-

---

[119] Срв. ILIČ, Bogomilen, 25; Ю. ТРИФОНОВ, Беседата на презвитер Козма, с. 63; D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 30.

[120] Както е известно, тези земи са били обединени след падането на България под византийска власт в една цялостна тема под името Βουλγαρία и оттогава с това название те са били познати в продължение на два века, докато българският народ се намирал под робство. Срв. П. МУТАФЧИЕВ, Съдбините на средновековния Дръстър, София, 1927, с. 158 сл Той отбелязва, че в тема България не влизали само областите около Солун и Серес. Срв. и Г. Г. ЛИТАВРИН, Болгария и Византия, с. 265 сл. Вж. и Б. ПРИМОВ, Богомилският дуализъм, с. 127, бел. 1. Трябва да се отбележи, че някои изследвачи търсят местонахождението на общината България в Тракия (срв. RAČKI, Bogomili i Patareni, Rad. VII, 104 сл.) , а други в днешна Северна България (Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 22). Вярно е, че през XII и особено през XIII в. богомилството е било разпространено и в северните български земи между Дунав и Стара планина, обаче многобройните данни за силната роля на богомилите през XI—XII век в Македония са указание, че посочената община през разглеждания период е била вероятно там.

[121] Името на тази община се среща в най-различни форми: ecclesia Drugonthiae, Dugunthiae, Drogomethiae, Dugunnithiae, Brugutiae, Druguriae и др. Срв. примерите у H. CH. PUECH, Catharisme medieval et bogomilisme (Academia nazionale dei Lincei, Roma, 1957, p. 67). За различните названия и A. DONDAINE, Liber, с. 63. Всички тези форми следва да се свържат, както установява още и П. И. Шафаржик, с гръцката дума Δραγοβίτια, с която е била означавана областта, населена от славянските племена драговичи (δρουγουβίται или δραγουβίται) . Срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 29, Anm. 101; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 158 сл.; Б. ПРИМОВ, Богомилският дуализъм, с. 125, бел. 1.

[122] За локализацията на Драговичия в Македония се изказват F. RAČKI, Bogomili i Patareni, Rad. VII, с. 104—105; А. ГИЛЬФЕРДИНГ, История сербов и болгар, I, с. 133, бел. 2; Ю. ТРИФОНОВ, Беседата на презвитер Козма, с. 55 (той я търси в областта на Солун). Подобно мнение бе изказано и от мене (D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 29, Anm. 101).Срв. още И. СНЕГАРОВ, Поява, същност и значение на богомилството, с. 66; същият, Солун и българската духовна култура, София, 1937, с. 6. За локализацията на Драговичия в Тракия се изказват Е. ГОЛУБИНСКИЙ, Очерк, с. 707; DÖLLIN-

ция не на богомилите, а на павликяните. [124] Това гледище безспорно може да се поддържа, но то не е особено приемливо, тъй като, както вече се видя, павликянското учение след средата на IX век не е било вече единно по въпроса за дуализма и сред него е имало оформени крила на крайни и на умерени дуалисти. От друга страна, такива две крила се били създали от средата на XI век и сред богомилите. Така че наличието на община с абсолютни дуалистични възгледи само по себе си не е доказателство, че тя трябва непременно да я павликянска.

Влияние на богомилството в Сърбия, Босна, Италия, Франция и Русия

През втората половина на XII век богомилството, което било вече твърде силно разпространено в българските земи, започнало да прониква и в Сърбия. Там то намерило благоприятна почва за развитие поради обстоятелството, че в страната напредвал процесът на феодализация и се била обособила силна църква и властелска аристокрация. Разтревожен от проповедите на еретиците, сръбският жупан Стефан Неман (1168—1196 г.) решил да свика събор срещу тях, за да осъди тяхното учение. На събора участвували представители на висшето духовенство и на властелите. Еретиците били разобличени и анатемосани и срещу тях били взети сурови мерки: едни били осъдени на смърт чрез изгаряне, други били пратени на заточение, трети били подложени на различни други наказания. Имотите им били конфискувани и раздадени на бедните. На главния проповедник и ръководител бил отрязан езикът и след това го изпратили на заточение, а книгите му били изгорени.[1]

Освен в Сърбия в края на XII век богомилството било доста разпространено и в Босна. Там то било проникнало, както се каза, вероятно още през началото на XI век под влияние на проповеди

на богомили от съседните български земи. Босненските богомили станали известни главно с названието „патарени“ (patareni). Те били организирани в своя отделна община, позната под името „община Славония“ (ecclesia Sclavoniae).[2]

Освен в балканските държави богомилството започнало да оказва през втората половина на XII век въздействие и върху някои други европейски страни и главно в Италия и Франция. Бо-

---

GER, Beiträge, I, с. 117 сл.; Н. ФИЛИПОВ, Произход и същност на богомилството, с. 48—50; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 160 сл.; Б. ПРИМОВ, Богомилският дуализъм, с. 125, бел. 4, отбелязва, че въпросът за нейното местонахождение е „неизяснен напълно и много труден“. Интересно е да се отбележи, че по-стари изследвачи, като J. GIESELER и SCHMIDT, Histoire des Kathares, I, с. 15—16, 58, са били на мнение, че Драговичката църква е имала за център град Tragurium (Treu) в Далмация. Това гледище отчасти се възприема от ST. RUNCIMAN, The medieval Manichee, с. 100, който е склонен да вижда две общини Драговичия — едната близо до Пловдив, а другата в тази област, за която говори Шмид. Неговата теза е разкритикувана от A. SOLOVJEV в Bizantinoslavica, X, 1949, I, с. 98—99.

[123] A. DONDAINE, De haer. cath., 306; O. MANDIĆ, Bogomilska crkva, p. 288 сл.

[124] Такова е становището на J. DÖLLINGER, Beiträge, I, с. 123. Към него се присъединяват, като го допълват и доразвиват D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 152—162, 274, бел. 1, и Б. ПРИМОВ, Богомилският дуализъм, с. 125.

[1] За този събор се дават даини в житието на Стефан Неман от сина му Стефан Първовенчани. Срв. A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 15 сл., където е посочена и по-новата литература. Вж. и Историја народа Југославије, т. I, с. 332.

[2] За богомилството в Босна има твърде голяма литература. Спорът дали там то е представлявало отклонение от официалната вяра, или не е било истинска ерес, който в продължение на години разделяше изследвачите, може да се смята по мое мнение за вече окончателно разрешен в смисъл, че и босненските богомили са имали неправославни, еретически възгледи, твърде сродни и в много случаи напълно еднакви с възгледите на богомилите в България. След крупното съчинение на F. RAČKI Bogomili i Patareni най-голям принос за изясняване на въпроса за босненското богомилство има безспорно в редицата трудове на A. SOLOVJEV, написани през последните няколко години. Срв. особено работите му: „Vjersko učenje bosanske crkve“, Zagreb, 1948, с. 1—46; „Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogumilstvu na Balkanu“, Сараево, 1953, с. 1—103; „Симболика средњевековних гробних споменика у Босни и Херцеговини“, Сараево, 1953, с. I—66; „Bogomilentum und Bogomilengräber in den südslavischen Ländern, Völker und Kulturen Südosteuropas“, München, 1958, с. 173—198. Редица трудове върху босненското богомилство

гомилските идеи проникнали там най-вече благодарение на икономическите връзки между тези страни и Балканския полуостров, а също така и в резултат на кръстоносните походи през 1096, 1147 и 1189 г., които създали по-тесен досег между Западна Европа и балканските земи. Наред с влиянието на богомилите в Италия и Франция проникнало и влиянието на сродните с тях павликяни.[3]

Условията за разпространяването на еретически вярвания в Италия и Франция през разглеждания период били твърде благоприятни. И в двете страни съществувал отдавна изграден феодален строй със силен идеологически крепител в лицето на богатата и влиятелна католическа църква. Срещу нейните богатства и привилегии негодувало най-вече селското население, а също така и значителна част от гражданите. Недоволни от икономическата и политическата сила на католишкото духовенство били и отделни феодални владетели особено в Южна Франция.

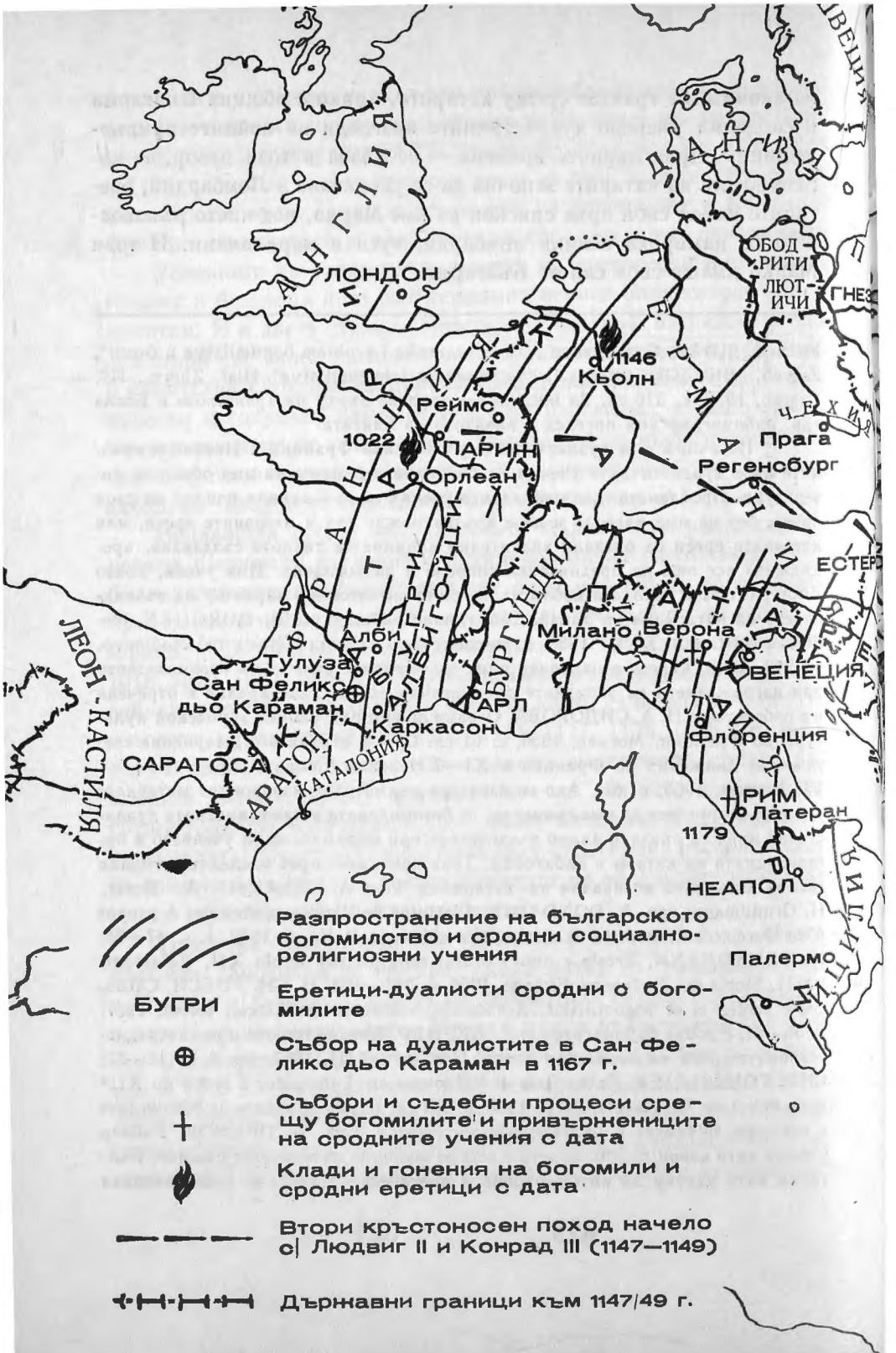
Ненавистта срещу католическата църква намерила израз в редица проповеди и учения с антиправославна насоченост, които били разпространявани от отделни лица или групи еретици още през първата половина на XI век в различни области на Италия и Франция. За такива проповеди и учения се споменава през 1000, 1018, 1022, 1025, 1028, 1043 г.[4] След известно затишие еретическата дейност започва отново в тези страни, както се вижда от данни на изворите, отнасящи се към 1105, 1114, 1117, 1135, 1155.[5] Касае се все за проповеди с явна антикатолишка насоченост (срещу църковните обреди, срещу привилегиите на висшето духовенство, срещу големите богатства и разкошния живот на представителите на църквата). Основната идея била да се възстанови първоначалното християнство и да се следва примерът на апостолите като образец на скромност, бедност и смирение.

При така създадената благоприятна обстановка богомилските възгледи започнали да намират добра почва за разпространение в Италия и Франция. Както изглежда, най-напред богомилското влияние се почувствувало в Италия, и то в нейните северни области (Ломбардия). През втората половина на XII век и по-точно преди 1167 г. там имало вече известен брой последователи на дуализма, които носели названието „катари". Начело на ломбардските еретици стоял по това време като главен ръководител (епископ) някой си Марко. Той бил свързан, както личи от сведението

на анонимния трактат срещу катарите, пряко с община България и споделял умерено дуалистичните възгледи на нейните привърженици. „През първите времена — се казва в този извор, — когато ереста на катарите започна да се увеличава в Ломбардия, еретиците имаха свой пръв епископ по име Марко, под чието ръководство се намираха всички ломбарди, туси и маркизиани. И този Марко имаше своя сан от България."[6]

има и J. ŠIDAK. Срв. главно „Crkva bosanska i problem bogumilstva u Bosni", Zagreb, 1940, „Oko pitanja Crkve bosanske i bogumilstva", Hist. Zborn., III, Zagreb, 1950, с. 316 сл. За последните трудове върху патаренството в Босна срв. библиографския преглед в началото на книгата.

[3] По въпроса за дуалистичните учения във Франция и Италия и връзките им с дуалистичните учения на богомили и павликяни има обширна литература. Проблемата дали западните учения са възникнали изцяло на своя почва, без да има каквато и да е връзка между тях и източните ереси, или източните ереси са оказали значително влияние за тяхното създаване, продължава все още да предизвиква спорове и разногласия. Има учени, които отхвърлят тази връзка и наблягат на чисто автохтонния характер на възникването на катаризма на Запад. Срв. главно работата на R. MORGHEN, Medioevo cristiano, Bari, 1953, и по-специално главата L'éresia nel Medioevo, (с. 212—286), където е направен опит да се отрече ролята на богомилството при изграждането на западните дуалистични ереси. Тази връзка е отречена и в работата на Н. А. СИДОРОВА, Очерки по истории ранней городской культуры во Франции, Москва, 1953, с. 61 сл. Срв. и студията ѝ „Народные еретические движения во Франции в XI—XII веках (Сборник „Средние века", VI, Москва, 1953, с. 81). Ако се изследва внимателно изворовият материал, не може според мен да има съмнение, че богомилската и павликянската дуалистична вяра са оказали силно въздействие при оформянето на учението и организацията на катари и албигойци. Това признават през последните години такива изтъкнати познавачи на катаризма като A. Dondaine, A. Borst, H. Grundmann; срв. A. DONDAINE, L'origine de l'éresie médievale. A propos d'un livre récent. Rivista di storia della chiesa in Italia, 6, 1952, 1, с. 47—78; H. GRUNDMANN, Eresie e nuovi ordini religiosi nel secolo XII, Relazioni, v. III, Storia del Medioevo, Firenze, 1955, с. 357—402; H. CH. PUECH, Catharisme médieval et bogomilisme, Accademia Nationale dei Lincei, Roma, 1957, p. 56—84, с добра библиография; Е. ВЕРНЕР, Богомилството и ранносредновековните ереси на латинския запад, Ист. пр., XIII, 1957, кн. 6, с. 16—31; CHR. TOUZELLIER, Catharisme et Valdeisme en Lanquedoc à la fin du XII^{e} et au debut du XIII siècle, Paris, 1965, p. 151 сл. Върху връзките на богомилите с катарите наблягат и българските изследвачи. Срв. Б. ПРИМОВ, Райнер Сакони като извор, с. 536, където е дадена обширна литература; същият, България като център на антицърковна и еретическа дейност в средновековна


АНГЛИЯ
ЛОНДОН
ФРАНЦИЯ
Реймс
1022
ПАРИЖ
Орлеан
1146
Кьолн
ГЕРМАНИЯ
Прага
Регенсбург
ОБОДРИТИ
ЛЮТИЧИ
ГНЕЗ
ЧЕХИЯ
ЕСТЕР
ПЬОТАЛИЯ
Милано
Верона
ВЕНЕЦИЯ
Флоренция
РИМ
Латеран
1179
НЕАПОЛ
Палермо
СИЦИЛИЯ
Алби
Тулуза
Сан Феликс дьо Караман
Каркасон
АРЛ
БУРГУНДИЯ
АЛБИГОЙЦИ
ЛЕОН-КАСТИЛИЯ
САРАГОСА
АРАГОН
КАТАЛОНИЯ
Разпространение на българското богомилство и сродни социално-религиозни учения
БУГРИ
Еретици-дуалисти сродни с богомилите
Събор на дуалистите в Сан Феликс дьо Караман в 1167 г.
Събори и съдебни процеси срещу богомилите и привържениците на сродните учения с дата
Клади и гонения на богомили и сродни еретици с дата
Втори кръстоносен поход начело с Людвиг II и Конрад III (1147—1149)
Държавни граници към 1147/49 г.

Ростов
N
S
ЛИВИ
ЛИТВА
ПРУСИ
КНЯЖЕСТВА
КИЕВ
Краков
ПЕЧЕНЕГИ
Несебър
Средец
Пловдив
Одрин
Скопие
Охрид
Мелник
Солун
БЪЛГАРИЯ
ЦАРИГРАД
СЕЛДЖУКСКИ ТУРЦИ
ИКОНИЯ
Смирна
ЕЮБИДСКИ АРАБИ

През втората половина на XII век богомилството започнало да прониква и във Франция. Това станало вероятно главно след втория кръстоносен поход (1147 г.), когато френските войски минали през Балканския полуостров и влезли в досег с местното население. Към 1157 г. имало вече една дуалистична община в Реймс,[7] чиито привърженици споделяли също така, както и италианските катари умерени дуалистични схващания. Разпространението на дуализма във френските земи предизвикало тревога сред местното духовенство. През 1165 г. били водени ожесточени спорове между еретиците и последователите на католишката църква, които не дали никакъв резултат и само изострили обстановката.

Нов етап в развитието на катаризма в Италия и Франция настъпил през 1167 г. През тази година пристигнал в Ломбардия при тамошния еретически епископ Марко споменатият вече ръководител на цариградската дуалистична община Никита. Той бил, както вече се отбеляза, поставен на своя сан от ръководителя на Драговичката община Симеон и споделял неговите абсолютно дуалистични схващания. Под влияние на Никита Марко се отказал от предишните си разбирания (т. е. от умерения дуализъм на общината България) и станал привърженик на абсолютния дуализъм. След това Никита и Марко отишли в Южна Франция, където се срещнали с представителите на тамошните френски дуалистични общини. Състоял се събор на еретиците в града Сан Феликс дьо Караман близо до Тулуза (през 1167 г.). На този събор Никита бил посрещнат като всепризнат ръководител. Той държал реч, в която изтъкнал организираността и единението на дуалистичните религиозни общини в Мала Азия и Балканския полуостров, някои от които споменавал поименно (Романската църква, Драговичката, Меленгийската, Българската и Далматинската)[8]. По неговите думи дуалистите на Запад трябвало да се водят от примера на тези църкви. Тази препоръка на Никита свидетелствува, че източните дуалисти съзнавали своето предимство пред западните в духа на учението за „апостолското наследство". След произнасянето на словото си Никита посветил в сан „епископ" някои ръководители на френските религиозни дуалистични общини и на религиозните общини в Северна Италия. Фактът, че Никита имал право да ръкополага в сан „епископ" западните дуалисти, е също така едно важно доказателство в полза на гледището, че балкан-

ските богомили били считани в Италия и Франция за главни ръководители и наставници, чиято дума трябва да се слуша. Посвещаването на ръководители на френските и италианските еретици от Никита означавало заедно с това, че те се отказват от господствуващия дотогава умерено дуалистичен светоглед и възприемат абсолютните дуалистични вярвания, проповядвани по това време от общината в Драговичия и общината в Цариград.

Тази победа на абсолютния дуализъм над умерения предизвикала обаче разкол сред италианските катари. Няколко години след събора в Сан Феликс дьо Караман, когато Никита бил вече умрял, в Ломбардия пристигнала от българските земи една група от умерени дуалисти. Начело на тази група стоял някой си Петрак.[9] Под влияние на неговите проповеди била разколебана вярата в абсолютния дуализъм и била поставена под съмнение законността на наследника на епископ Марко — Йоан Юдей. При за-

---

Европа, Ист. пр., IV, 1959, с. 32 сл. Вж. и Д. АНГЕЛОВ, Богомилството в историята на славянските народи и влиянието му в Западна Европа, Славянска филология, V, 1963, с. 167. Интересно изложение във връзка с влиянието на богомилството специално в Италия и неговата роля за създаване на предпоставките за философията на хуманизма и културата на Ренесанса в книгата на В. К. ЗАЙЦЕВ, Богомильское движение и общественная жизнь Северной Италии эпохи дученто, VI Междунар. съезд славистов, доклад 1, Минск, 1967, с. 1—46. Основателно е подчертал авторът, че появилото се в Италия учение на катарите представлява една трансформация на богомилството при една по-друга, специфична за тази страна обществено-икономическа и политическа обстановка.

[4] A. BORST, Die Katharer, с. 73 сл.

[5] Пак там, с. 83.

[6] A. DONDAINE, De haer. cath., с. 306.

[7] A. BORST, Die Katharer, с. 93.

[8] Актовете на събора от Сан Феликс дьо Караман, където произнесъл словото си Никита, са издадени от A. DONDAINE, Les actes du concile albigeois de Saint Félix de Caraman (Miscellanea Giovani Mercati, Vol. V, Storia ecclesiastica, Diritto, Città dell Vaticano, 1964, p. 339—340. Български превод у Д. АНГЕЛОВ, Б. ПРИМОВ, Г. БАТАКЛИЕВ, Богомилството, с. 117 (с добра библиография). За събитията подробно A. BORST, Die Katharer, с. 97.

[9] Според Б. ПРИМОВ, Райнер Сакони като извор, с. 554, бел. 4, Петрак е идентичен с Петър, споменат в Бориловия Синодик като един от последователите на поп Богомил.

почналата се борба се оформили нови религиозни общини в Северна Италия, общо шест на брой, едни от които следвали схващанията на община България, а други — на община Драговичия. Наред с влиянието на тези две богомилски български общини върху северноиталианските катари започнала да оказва влияние и общината Славония (или Далмация), която обединявала босненските патарени. По такъв начин към края на XII век се създала значителна пъстрота във вярванията на италианските дуалисти и помежду им се водели непрестанни спорове.[10]

Като един от центровете на умерения дуализъм в Северна Италия се издигнала през разглеждания период общината Конкорецо (близо до Милано). Тази община поддържала постоянни връзки с българските богомили от община България. Към 1190 г. един от изтъкнатите катарски проповедници по име Назарий бил в нашите земи, където се срещнал с ръководителя на община България. От него Назарий получил важния богомилски апокриф Йоановото евангелие (Тайната книга), която била настолната книга на умерените дуалисти и която той занесъл в Ломбардия, за да служи на тамошните катари.[11] По-късно Назарий станал епископ на общината Конкорецо и я ръководел до самата си смърт.

Освен Тайната книга италианските дуалисти получили от България и други съчинения. Между тях било известното „Видение Исаево", книга, която се ползувала вече със завидна популярност. Тя била преведена в Италия на латински език и се разпространила много.[12] Вероятно от България получили катарите и своя пръв богослужебен требник (известен в своята провансалска версия с названието „Катарски требник").[13] Изобщо българските дуалисти се стараели да разпространят своята книжнина и вън от границите на страната, за да могат по такъв начин да увеличат броя на привържениците и да укрепят авторитета си на главни теоретици и ръководители.

Освен в Северна Италия и Южна Франция богомилският дуализъм през средата и втората половина на XII век намерил почва за разпространение и в други страни. През 1143 г. става дума за един процес срещу еретици в града Кьолн, които изповядвали близки на богомилите дуалистични схващания. Пред съдилището те заявили, че тяхното учение имало много стари корени „още от времето на [християнските] мъченици и било останало да съще-

ствува в Гърция и в някои други страни" (et permanisse in Graecia et quibusdam allis terris).[14] Това изказване на кьолнските катари свидетелствува, че те добре съзнавали своята връзка с богомилството в Югоизточна Европа (т. е. в България, Византия и Босна).

През втората половина на XII век катаризмът проникнал и в Англия, както личи от едно известие от 1162 г. Катари започнали да проповядват и в Пиренейския полуостров и по-специално в Каталония. По такъв начин влиянието на богомилския дуализъм обхващало една все по-голяма територия в Западна Европа. Главни средища на катаризма обаче останали Северна Италия и Южна Франция.

Сходството между катари и богомили се свеждало не само в общия за двете учения дуалистичен светоглед (в двете му форми— умерен и абсолютен), но и в редица други възгледи от религиозен, социален и етичен характер. Подобно на богомилите катарите признавали за основа на своята религия само евангелията и отхвърляли Стария завет и писанията на пророците. Не признавали, че Христос имал действително тяло, отричали брака, кръщението, причастието, почитта към кръст и икони, култа към мощите и пр. Нападали остро властниците, богатите, проповядвали, че не бива да се носи разкошно облекло, да се яде месо, да се пие вино. С една дума, те разпространявали възгледи, сродни с възгледите на богомилите в България, Босна и Византия. Сродна с богомилите, както видяхме, била и организацията на катарите. Те също се делели на три категории (съвършени, вярващи и слушатели). Почти напълно еднакъв е бил обредът „утешение", с който вярващите минавали в ранга на „съвършените".

Силното разпространение на катаризма в Западна Европа през втората половина на XII век предизвикало сериозно безпокойство сред представителите на католишката църква. През 1179 г. бил

---

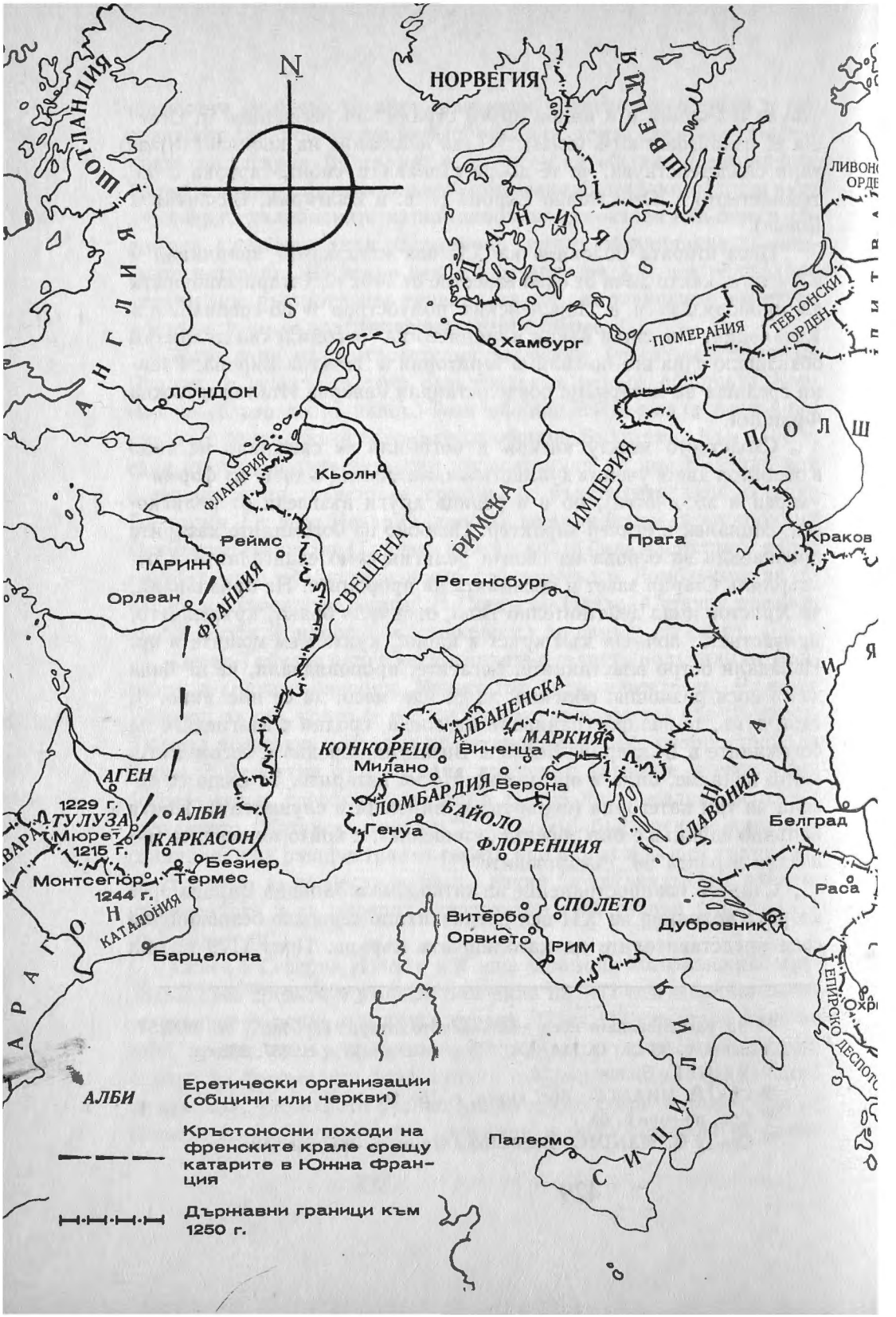
[10] За разцеплението сред италианските катари подробно у A. BORST, Die Katharer, с. 98 сл.; O. MANDIČ, Bogomilska crkva, с. 257, 288 сл.

[11] REINER, Summa, с. 76.

[12] Срв. Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 154 сл.

[13] Срв. по-горе с. 65.

[14] Срв. у O. MANDIČ, Bogomilska crkva, с. 283, бел. 49.


N
S
НОРВЕГИЯ
ШОТЛАНДИЯ
АНГЛИЯ
ЛОНДОН
ФЛАНДРИЯ
Кьолн
Реймс
ПАРИЖ
Орлеан
ФРАНЦИЯ
СВЕЩЕНА РИМСКА ИМПЕРИЯ
Хамбург
ПОМЕРАНИЯ
ТЕВТОНСКИ ОРДЕН
ЛИВОНСКИ ОРДЕН
ПОЛША
Прага
Краков
Регенсбург
АЛБАНЕНСКА МАРКИЯ
КОНКОРЕЦО
Милано
Виченца
Верона
ЛОМБАРДИЯ
БАЙОЛО
Генуа
ФЛОРЕНЦИЯ
СЛАВОНИЯ
Белград
Раса
Дубровник
СПОЛЕТО
Витербо
Орвието
РИМ
ЕПИРСКО ДЕСПОТ
СИЦИЛИЯ
Палермо
АГЕН
1229 г.
ТУЛУЗА
Мюрет
1215 г.
АЛБИ
КАРКАСОН
Безиер
Монтсегюр
1244 г.
Термес
КАТАЛОНИЯ
Барселона
АРАГОН
АЛБИ
Еретически организации (общини или черкви)
Кръстоносни походи на френските крале срещу катарите в Южна Франция
Държавни граници към 1250 г.

свикан специален събор в Латеран, на който еретиците-дуалисти били анатемосани.[15] На този събор се отбелязва, че тяхното учение било силно разпространено във Франция, а също така и на други места и че еретиците носели различни названия (Catharos, Patrinos, Publiccanos). Името „публикани" свидетелствува, че освен богомилското влияние върху катаризма през това време упражнявали влияние и павликяните.[16] Няколко години по-късно във Верона бил свикан нов църковен събор срещу еретиците. Срещу тях започнали и първите гонения,ръководени от католишката църква, които подготвили пътя на по-късно създалата се инквизиция.

Влияние на богомилството в Русия

Наред с влиянието на богомилството в Западна Европа значително влияние започнало да оказва това учение от XI век насам и в Киевска Русия. Важна предпоставка за това било народностното и езиково сродство между българи и руси, което създавало условия за лесен досег помежду им и за взаимно въздействие. Този досег станал особено чест от началото на X век, когато Киевска Русия влязла в икономически връзки с Византия и средновековна България и през нашите земи започнали да преминават често руски търговци.[17] Така се усилвало духовното общение между двата народа и се създавали благоприятни условия за размяна на разнообразни възгледи и идеи.

---

[15] O. MANDIČ, Bogomilska crkva, с. 306. За гоненията срещу катарите през втората половина на XII век по-подробно у A. BORST, Die Katharer, с. 115 сл.

[16] На това обстоятелство обръщат внимание редица изследвачи, а в ново време Б. ПРИМОВ. Срв. статията му „За името „попеликани" на еретиците в Западна Европа", Изследвания в чест на акад. Д. Дечев, София, 1958,с. 763—777.

[17] Срв. В. ХАДЖИНИКОЛОВ, Обща история на народното стопанство, кн. II, София, 1957, с. 28 сл. Кратък обзор във връзка с политическите и стопанските отношения между България и Киевска Русия през разглеждания период с посочване на съответна литература в статията на Б .ПРИМОВ, За икономическата и политическата роля на Първата българска държава в международните отношения на средновековна Европа, Ист. пр., XVII, 1961, кн. 2, с. 46 сл.

Много съществен тласък за укрепване на връзките между българи и руси дало покръстването на Киевска Русия през 988 г. След този акт, извършен по византийски образец, Киевската държава влязла трайно в лоното на източноправославната култура, към която вече доста отдавна била приобщена средновековна България. Създадени били сега благоприятни условия да се разпространи и сред руския народ славянската писменост и просвета, която била създадена от солунските братя и техните ученици и чийто главен център била Първата българска държава. От българските земи започнал един непрестанен приток на книжовни творби със светско и религиозно съдържание, които проникнали сред образованите слоеве на руското общество и намирали там добра почва за разпространение.[18] Между тези книжовни творби имало не само произведения на официалната литература, предназначена за нуждите на църквата и феодалната аристокрация, но и съчинения с по-народен характер, с апокрифно или еретическо съдържание, които били възникнали в България главно във връзка с учението на богомилите. Съчинения от подобен род намирали достъп предимно сред низшия клир в Киевска Русия, а така също и сред по-широки слоеве от населението. Те били написани на лесен и разбираем език и това създавало условия за по-силно въздействие върху съзнанието на хората.

Влиянието на апокрифната и еретическа книжнина в Киевска Русия се дължало не само на обстоятелството, че тя била написана на разбираем за тамошното население език, но и поради това, че през X—XI век сред киевското общество били налице необходимите вътрешни предпоставки за възприемане и популяризиране на литература от подобен характер. Добре известно е, че по това време в Киевска Русия били изградени вече феодалните отношения. Възникнали и все по-рязко се очертавали противоречията между селското население (смердите), от една страна, и болярската аристокрация, от друга.[19] Голяма роля в утвърждаването на феодалния строй започнала да играе както във всички православни държави, така и тук изградената след 988 г. официална църква. Чрез църковната идеология се давала санкция на господствуващите порядки, обявен бил за установен от бога съществуващият обществен строй.

Социалните противоречия, които се усилват в Киевската дър-

жава от първата четвърт на XI век нататък, намират израз в редица вълнения в селото и града (през 1024, 1066—1068, 1071, 1088 г.). Тези вълнения, както свидетелствуват данните на изворите, главно на Руските летописи, били свързани тясно с надигането на една езическа реакция, с настроения срещу църквата и официалната християнска религия.[20] Покръстен неотдавна, руският народ все още не можел да забрави своите стари вярвания. За него бил необичаен и неприемлив християнският монотеизъм, който на мястото на многото божества поставял един бог. Отрицателно се отнасяли русите към въвеждането на църковно съсловие, снабдено с привилегии и отличаващо се по своя начин на живот от останалите хора. В езическо време такова съсловие не съществувало. Ненавистта срещу църквата и главно срещу нейните висши представители се усилвала от обстоятелството,че висшият клир проповядвал, че всяка власт иде от бога, и така оправдавал феодалната експлоатация.

Наред с езическата реакция, която намира израз във вълненията и бунтовете през XI век,недоволството на населението по това време започва да се проявява и под форма на дуалистични възгледи и проповеди. Пример за това намираме в проповедите на двама тъй наречени „влъхви", т. е. магьосници, чародеи, които стояли начело на едно селско въстание в Ростовската област през 1071 г. В спор между тези влъхви и потушителя на бунта, княжеския служител Ян Вишатич, те отрекли изказаната от него мисъл, че „бог е сътворил човека". „Ето как е създаден човекът — възразили му те. — Бог се къпеше в банята и се изпоти и слезе от небето на земята. И Сатаната започна спор с бога да сътвори там човека.

---

[18] Срв. И. СНЕГАРОВ, Духовно-културни връзки между България и Русия през Средните векове (X—XV в.), София, 1950, с. 19 сл.; История на България, т. I, 1961, с. 120.

[19] Срв. История СССР, I, 1966, с. 75 сл.

[20] Срв. по този въпрос Д. А. КАЗАЧКОВА, Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия през XI век, Ист. пр., XIII, 1957, кн. 4, с. 59 сл., където е дадена и обширна литература. В тази статия е дадена подробно и убедително общата обстановка в руските земи през XI век, която пораждала езически и дуалистични настроения и така създавала благоприятна почва за въздействие на богомилското учение. Срв. Д. АНГЕЛОВ, Богомилството в историята на славянските народи, Славянска филология, V, 1963, с. 173 сл.

И дяволът сътвори човека, а бог вдъхна в него душа. Затова, като умре човек, тялото отива в земята, а душата — при бога.“ Ян им рече: наистина вас е прелъстил бесът. В какъв бог вярвате? А те отговориха: в антихриста. Той пък им каза: Къде е той? Те отговориха: седи в бездната. . .“[21]

ОБРАЗ 14

Така предаденият кратък пасаж в Руските летописи за вярванията на „влъхвите“ говори ясно за господствуващия сред тях дуалистичен светоглед. Отричано е било официалното гледище на църквата за бога като създател на човека и е било възприемано схващането, че в същност тялото на човека е сътворено от Сатаната и само душата иде от бога. Това схващане има несъмнен богомилски характер и то отразява проникналото и значително вече по това време въздействие на богомилските възгледи сред руския народ. При това тези възгледи са намирали прием, както се вижда, най-вече сред селското население и неговите ръководители („влъхвите“). Това обстоятелство не е случайно. То е свързано със социалния и антифеодален характер на богомилското учение, което намирало достъп както в България, така и в Русия главно сред селските среди.

За разпространението на дуалистични възгледи сред руското общество през този период има и други свидетелства на изворите. Характерен е например един разговор между един жител на Новгород и един „влъхва“ (магьосник). От този разговор се вижда господствуващото сред определени среди убеждение, че във вселената има два вида божества — добри и зли, едни от които живеят на небето, а други — на долния свят. „Вашите богове — казвал влъхвата — са на небето. Ако умре някой от вашите хора, възнася се на небето, а ако умре някой от нашите, отива при нашите богове в бездната.“[22] Дуалистичният характер на подобен вид вярвания е очевиден. Интересно е обаче, че тук става дума за голям брой божества, а не само за два — бог и Сатана, както е при богомилството. Това схващане е в духа на все още неизживените езически вярвания, които господствували сред руското общество през X—XI в. Изобщо неправославните, еретически дуалистични схващания се преплитали тясно с езически представи и това смесване е характерно за светогледа на известна част от населението в Русия през разглеждания период.

За представителите на официалната църква, които разобли-

чавали възгледите на еретиците дуалисти през XI—XII век, било ясно, че тези възгледи са свързани в непосредственото въздействие на българското богомилство. Поради това както в Италия и Франция, така и в Русия името „българи" започнало да се появява в произведенията на отделни автори в смисъл на еретици, на хора, които проповядват неправославни схващания. Пример за това намираме в едно полемично съчинение (запазено в препис от XV век), което отразява борбата между привържениците на монотеизма и дуализма. В това съчинение се отправят укори срещу онези, които считали, че бог не е единствен и безсмъртен творец и че създател на хората бил езическият Род (езическо божество, което в случая играе ролята на Сатаната). Подобни неправославни, дуалистични схващания според думите на автора местните еретици разпространявали „според сарацинските книги или по думите на проклетите българи"[23]. Посочено е следователно пряко участие на българите като носители на дуалистичния богомилски светоглед, който, смесен със стари езически представи, си бил пробил път сред определени слоеве на руското общество.

За ролята на българите като разпространители на ереси в Русия може да се заключи от тъй нар. „Слово некоего христолюбеца и ревнителя по правой вере", съставено вероятно през XI век. В това произведение се отправят нападки срещу недобрите християни, които живеели още със своите езически обичаи и не спазвали изискванията на църквата. Според думите на автора тези хора са били по-лоши и от еретиците, и от евреите. А в едно допъл-

---

[21] Срв. Повесть временных лет, I, Москва, 1950, с. 118; Й. ИВАНОВ, Бог. книги, с. 39; Д. А. КАЗАЧКОВА, п. с., с. 72. Митът за сваления от бога антихрист (Сатана) е бил познат и разпространяван и от представителите на официалната църква, без да бъде използуван обаче за формиране на дуалистично верую за произхода на вселената и човека. Той е бил използуван и от споменатия Ян в спора му с влъхвите (срв. Повесть временных лет, I, с. 118), където той казва, че антихристът „сиѫ во ангелъ свержен быст его же вы глаголатн антехрест". Този мит е бил познат и на гръцкия философ, който през 986 г. излагал пред княз Владимир основните положения на християнската религия (срв. Повесть временных лет, I, с. 62). Там злият дух е наречен Сатанаил.

[22] Срв. Повесть временных лет, I, с. 119 (този епизод се отнася също към 1071 г.); срв. Д. А. КАЗАЧКОВА, п. с., с. 73.

[23] Д. А. КАЗАЧКОВА, п. с., с. 74.

нение към този пасаж е добавено „и от българите“.[24] Така името „българи“ все повече се утвърждавало като символ на еретици, които допринасят за смущение на духовете в Русия и които разпространяват един неправославен, дуалистичен поглед върху света.

Проникналото сред руския народ богомилско влияние било свързано с разпространяването и популяризирането на редица творби, които идвали от българските земи. Между по-важните съчинения от подобен род могат да бъдат посочени „Видение Исаево“, „Енох“, „Варух“, Животът на Адам и Ева (с апокрифния епизод за Адамовия запис), Апокрифният Йоанов апокалипсис, Томиното евангелие (Детство Исусово), Прението на Христа с дявола, Ходене на Богородица по мъките и пр.[25] Проникнали и намерили разпространение в Русия и творбите на поп Йеремия. Освен това преминали сред русите и някои създадени под влиянието на богомилството дуалистични разкази, между които важно място заемала спомената легенда за Тивериадското море. Тази легенда станала особено популярна в редица области на Русия, както личи от запазените в руска редакция няколко варианта. С течение на времето тези дуалистични разкази, известни в Русия с характерното название „български басни“, претърпели различни изменения, плод на индивидуалното творчество на отделните техни разпространители. От тях били възприемани и доразвивани отделни мотиви, въз основа на които възниквали с течение на времето нови, значително отличаващи се от своя някогашен първообраз произведения.[26] В тези произведения се смесвали еретически с православни възгледи, с богомилство и с официално християнство, тъй като ставало това и със съответните дуалистични творби в средновековна България. По подобие на българските разкази и руските разкази, създадени на дуалистично-богомилска основа, се предавали от поколение на поколение в продължение на столетия.

Разпространението на богомилски възгледи сред руското общество през XI—XII век предизвикало остра реакция от страна на официалната църква. Тази реакция намерила израз в съставянето на някои произведения, чиято главна цел била да се оборват еретиците. Едно от тези произведения е спомената „Слово некоего христолюбеца и ревнителя по правой вере“, което спадало към най-популярните антиеретически творби през разглеждания

период. С антиеретическа насоченост било и тъй нар. „Слово Иоанна Златоустого“[27]. Борбата срещу ересите по това време е отразена и в каноническата литература и по-специално в руския „Номоканон“ (Кръмчая книга). Особено внимание било отделяно от страна на църквата върху отречените, апокрифни съчинения, които били изброявани в специални списъци (индекси). Пръв индекс с подобно съдържание бил разпространен през XI век. Той е поместен в известния „Светославов сборник“ от 1073 г. като превод на съответен гръцки индекс.[28] През XIV век бил изработен вече специален руски индекс, възникнал на местна почва, който бил съставен въз основа на материали от гръцки и български индекси на забранени книги.[29] През XV и XVI век се появили нови руски индекси, в които били включени още по-голям брой произведения, обявени от църквата за вредни и неподходящи за четене.

За нуждите на борбата срещу еретиците-дуалисти от голяма полза за духовенството в Русия се оказала Беседата на презвитер

---

[24] Пак там, с. 65.

[25] За голямото разпространение на апокрифната книжнина в средновековна Русия, дошла главно от българските земи, има редица изследвания предимно на руски и съветски учени. Срв. от по-старата литература книгата на А. Н. ПЫПИН, История русской литературы, СПб., 1902, с. 410—484. Добра библиография върху отделните апокрифи, от които са запазени руски преписи, у Й. ИВАНОВ, Бог. книги, и у Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, passim. За най-важните издания на текстове на руската апокрифна литература срв. библиографските указания в книгата на Н. К. ГУДЗИЙ, История древней русской литературы, Москва, 1966, с. 31, бел. 1. В тази книга на именития съветски изследвач е дадено кратко изложение относно проникването на апокрифната книжнина в руските земи от XI век, при което основателно се подчертава важната роля на богомилството.

[26] Интересни наблюдения по този въпрос има в споменатата статия на Я. ПОЛАКОВА, Материалы о развитии дуалистических народных сказок у славян, Slavia, XXIV, 1965, ses. 3, с. 457. Проследено е по-специално там развитието на мотива за Адамовия запис в разкази с ново съдържание, които запазват в основни линии смисъла, вложен в техния някогашен и значително видоизменен първообраз. Срв. също и статията на Я. ПОЛАКОВА, Některé ohlasy bogomilství ve staré ruské literatuře à ústní slovesnosti, Sborník prací filosofické fakulty brnenske university, D10, 1963, с. 81—98.

[27] Срв. Д. А. КАЗАЧКОВА, п. с., с. 62 сл.

[28] Срв. Н. К. ГУДЗИЙ, История древней русской литературы, с. 32.

[29] Пак там. Общо за индексите на забранени книги срв. по-горе с. 99 сл.

Козма срещу богомилите.[30] Поради това тя получила широка популярност и била използувана от представителите на руската църква било в цялостен вид, било в отделни пасажи. Наред с Беседата на презвитер Козма значително разпространение в Русия през по-късно време (XV—XVI в.) получило и житието на упоритя борец срещу богомилите и павликяните Иларион Мъгленски.[31] По такъв начин чрез придобили авторитет антиеретически творби, съставени в средновековна България, руското духовенство се въоръжавало за борба против местните дуалисти и противници на официалната църква.

Въпреки взетите мерки влиянието на богомилското учение в руските земи не могло да бъде изкоренено. Богомилските антицърковни и антифеодални възгледи, които проникнали сред руското общество през XI век, продължавали да оказват значително въздействие и през следващите столетия. Тези възгледи дали несъмнено отражение при формирането на появилите се в Русия през XIV—XVI век различни еретически учения, най-значително от които е учението на тъй нар. стриголници. Трябва да се отбележи обаче, че въпросът за влиянието на българското богомилство върху тези ереси, възникнали и развиващи се на специфична руска почва, все още е слабо осветлен и тепърва предстои да бъде поставен в цялата му широта.[32]

Богомилството във Втората българска държава до средата на XIII век

През 1185 г. българският народ под ръководството на братята Асен и Петър се вдигнал наново на борба срещу византийската власт. Въстанието, което било обявено в Търново, обхванало главно земите между Дунав и Стара планина, а след това се разпространило в някои области на Тракия и Македония. След упорити и продължителни военни действия, които продължавали около две години, българите успели да извоюват най-сетне отдавна очакваната свобода и да си създадат независима държава (с мира от

1187 г.).[1] Нейна столица станал град Търново. Като пръв владетел на царския трон стъпил Асен I (1187—1196 г.).

За ролята на богомилите във връзка с вдигането на въстанието на Асеновци и образуването на Втората българска държава в изворите не се съдържат никакви данни. Според някои изследвачи богомилите нямат никакво участие в събитията и не подкрепили въстаналия народ. Напротив, други учени са на мнение, че те са имали значителен дял в започналата се под ръководството на двамата братя борба за освобождение.[2]

---

[30] Срв. по-горе, с. 42.

[31] За това житие по-горе, с. 51.

[32] За ересите в Русия през XIV—XVI век срв. главно Н. А. КАЗАКОВА и Я. С. ЛУРЬЕ, Антифеодалние еретические движения в Русии начала XVI в., Москва, 1955, к. 1—544, и А. И. КЛИБАНОВ, Реформационные движения в России, Москва, 1960, с. 1—410. Това са трудове, в които се прави много добър анализ на условията в руското общество през разглеждания период, създали необходимата почва за разпространението на антицърковни и антифеодални настроения и възгледи. Съвършено справедливо е подчертано обстоятелството, че тези настроения и възгледи се формират по силата на вътрешното, социалио-икономическо и полнтическо развнтие в руските княжества през XIV—XVI век, че в такъв смнсъл те нмат безспорен автохтоиен характер. Тази „автохтонност" не означава обаче по мое мнение, че между ересите през разглеждания период и българското богомилство не съществува никаква връзка и че то не е изиграло каквато и да е роля при тяхното създаване. Подобно схващане не е правилно, още повече, като се има пред вид явното сходство между редица богомилски възгледи и възгледите, разпространявани от стриголниците и други близки на тях социално-религиозни мислители в Русия през XIV—XVI век. В посочените трудове на Н. А. Казакова, Я. С. Лурье и А. И. Клнбанов на това обстоятелство не е обърнато нужното внимание и поради това у читателя се създава впечатление за едно напълно изолирано възникване на ереси на руска почва без връзка с предишни сродни течения в други страни и по-специално в средновековна България.

[1] Срв. В. Н. ЗЛАТАРСКИ, История, II, с. 468.

[2] Такова е становището например на К. ИРЕЧЕК, който пише, че богомилската секта „е играла важна роля във въстанието на Асена и Петра, а също тъй и във въстанията през XI век" (К. ИРЕЧЕК, История на българите, с. 188). Според ГИЛЬФЕРДИНГ, История сербов и болгар, I, с. 227, „когато българите въстанали против византийското иго, на тяхна страна минали пловдивските павликяни". Отрицателно се изказва за участието на богомилите във въстаннето на Асен и Петър Ф. УСПЕНСКИЙ, Образование второго болгарского царства, с. 219 сл., като се аргументира с това, че тяхното участие било насочено против църквата и държавата и следователно те

Като се има пред вид враждебното становище на богомилите спрямо цариградската власт и византийската църква, проявено през целия период на робството, би следвало да се предположи, че и те са играли роля при тази последна и голяма битка на българския народ за избавянето му от чуждо иго. За съжаление обаче в разказа на Никита Хониат, който е главен и почти единствен източник за събитията между 1185—1187 г., по този въпрос не се споменава нищо. От неговото изложение може да се заключи само, че обявяването на въстанието и първите действия на двамата братя станали в светлината на подчертана православна традиция: в Търново се освещава църквата „Св. Димитър", като при това се разпространява мълвата, че в нея е дошла избягалата икона на светеца от Солун. Прогласява се пак там свещеникът Василий за български архиепископ, с което се подчертава създаването на една независима българска църква, отделена от византийската. Безспорно това са два акта, в които не могат да се търсят прояви от богомилски характер, като се има пред вид обстоятелството, че еретиците се отнасяли отрицателно към култа на светците и иконите и към висшия клир. Но, разбира се, това не означава, че богомилите не са могли да участвуват във въстанието и че изобщо са били разположени равнодушно или отрицателно спрямо него. Напротив, обстоятелството, че въстанието на Асеновци получило масов характер и че в него се включило дейно населението в Северна България и отчасти в Тракия и Македония, иде да подскаже, че наред с „православните" с оръжие в ръка се сражавали и „еретиците". Засега обаче поради липса на данни това може да остане само като едно логически построено предположение.

Сключването на мира през 1187 г. и създаването на Втората българска държава не разрешило изцяло въпроса за освобождаването на българския народ. От чужда власт били изтръгнати само земите между Дунав, Черно море, Стара планина и реката Искър, докато областите в Тракия и Югозападна България (Македония) останали в пределите на Византийската империя. Предстояли следователно нови и упорити борби за осъществяване докрай на освободителната задача. При царуването на Асен (1187—1196 г.) и на неговия брат Петър (1196—1197 г.) тази задача била само отчасти изпълнена, тъй като в страната избухнали вътрешни междуособици.

Значително по-плодотворна се оказала в това отношение политиката на третия представител на династията на Асеновци, Калоян (1197—1207 г.).[3] По време на неговото царуване българите продължили войната срещу Византия, а след това и срещу новообразуваната през 1204 г. цариградска Латинска империя. Тази империя била създадена в резултат на четвъртия кръстоносен поход, който бил организиран от френски феодали в сътрудничество с Венеция и който завършил, както е известно, със завземането на балканските територии на Византийската империя от страна на кръстоносната армия. Под властта на кръстоносците паднала и самата византийска столица (1204 г.). В борбата срещу нашествениците византийците успели да задържат само една малка част от балканските си владения, където възникнала тъй нар. Епирска държава, както и малоазийските си земи, където била създадена тъй нар. Никейска империя. Всички останали области паднали под властта на кръстоносците, които си изградили силна феодална империя със столица Цариград и пръв император Балдуин Фландърски.[4]

Създаването на Латинската империя представлявало събитие от голяма важност за българската държава, която се намирала в непосредствено съседство с нея. Първоначално Калоян искал да поддържа мирни отношения с новите си южни съседи, но поради това, че те явно изразили враждебни настроения и срещу България, бил принуден да се готви за война. За тази цел той влязъл в съюз с византийските аристократи в Тракия, които били недо-

---

не са могли да бъдат благоприятно разположени към действията на Асеновци. Неговото гледище приема и В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 292 сл., който счита, че богомилите не са могли да вземат участие в събитията през 1185—1187 г. Срв. и D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 231, бел. 5, който изхожда очевидно от възприетото от него неправилно по мое мнение гледище, че богомилската идеология изобщо не позволява на своите последователи да се вдигат на въоръжена борба.

[3] Срв. за неговото управление В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 105 сл.; История на България, I, с. 171 сл.

[4] Срв. за събитията около IV кръстоносен поход и образуването на Латинската империя М. А. ЗАБОРОВ, Крестовые походы, Москва, 1956, с. 179 сл.; Б. ПРИМОВ, Жофроа Вилардуен, IV кръстоносен поход и България, ГСУ Ист.-фил. ф., XLIII, 1949/50; Д. АНГЕЛОВ, История на Византия, III, София, 1967, с. 3 сл.

волни от латинската власт и замисляли бунт срещу нея. Подпомогнати от куманси отряди, българите проникнали стремително на юг, разгромили латинската армия при Одрин на 14 април 1205 г. и заловили в плен самия цариградски император Балдуин Фландърски.[5] След това те завзели някои градове в Тракия и пренесли действията си в Македония, която почти изцяло била освободена от латинска власт.[6] Разтревожени от успехите на българското оръжие, византийските аристократи започнали да се отмятат от съюза с Калоян и да преминават на страната на латинците. Въпреки това българите постигнали нови успехи и присъединили към държавата си значителни области в Тракия и Македония. Калоян насочил войските си и срещу Солун, но бил убит пред стените на града вследствие на болярски заговор (1207 г.).[7]

По време на военните действия на Калоян срещу латинците и отцепилите се от съюза византийски аристократи има едно интересно известие за богомилите и павликяните в Пловдив, което е записано в хрониката на френския писател Жофроа Вилардуен и което характеризира добре ролята на еретическите движения по това време и отношението им към политиката на българската държава. Когато българският цар действувал с войските си в Македония, а Пловдив се намирал още в ръцете на латинците, живеещите там еретици изпратили посолство до Калоян и му предложили да му предадат града в негови ръце. „Една част от хората — пише дословно Вилардуен, — които бяха попеликани (qui estoient popelican), отидоха при Йоанис [Калоян] и му се предадоха, като му казаха: „Господарю, ела язди през Пловдив или изпрати твоята войска. Ние ще ти предадем целия град.“[8] Под името „попеликани“ се приемаше по-рано, че се подразбират само пловдивските павликяни, но напоследък бе посочено, че под това название се крият не само те, но и сродните с тях богомили.[9] Раздразнен от действията на еретиците, тогавашният управител на града, френският рицар Рене дьо Трит, навлязъл в предградията на Пловдив, където обитавали те (des bors de la ville, ou li popelican erant a estage), запалил ги и след това се оттеглил с малобройния си отряд в крепостта Стенимахос (Асеновград). След неговото напускане властта в Пловдив била заета от една ромейска групировка от богати граждани и висши духовници начело с Алексий Аспиет, която била враждебно настроена спрямо Калоян и не желаела да падне града

в неговите ръце. Но нейното господство не траяло дълго. Извиканият от богомилите и павликяните български цар се озовал скоро с войската си пред Пловдивската крепост и след кратка обсада я завладял, като се разправил жестоко според думите на Вилардуен и на византийския писател Никита Хониат с ромейската върхушка, която управлявала до неговото идване в града.[10]

Разказаните събития във връзка с освобождаването на Пловдив от латинска и византийска власт и присъединяването му към българската държава свидетелствуват красноречиво, че в началото на XIII век тамошните еретици — богомили и павликяни — продължавали да запазват своите антиромейски настроения, в каквито ги обвинява в съчинението си византийската писателка Ана Комнина и каквито те проявявали неведнъж в бунтовете си срещу цариградската власт.[11] Тези антиромейски настроения били преплетени сега и с ненавист срещу латинските нашественици, които били завзели и поставили под своя власт този град. За да се избавят от игото на латинците и същевременно от опасността да останат под византийско господство, пловдивските дуалисти, които съставлявали голяма част от населението на града, решили да се обърнат към българския цар и да призоват войската му за помощ. Трябва да се предполага, че тези еретици, означавани с общото име „попеликани", са били в мнозинството си българи, което обяс-

---

[5] В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 225 сл.

[6] Пак там.

[7] В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 254 сл.; История на България, I, с. 177.

[8] Срв. хрониката на ЖОФРОА ВИЛАРДУЕН „Завладяването на Цариград" в изданието от 1947, § 399, с. 278.

[9] На това обстоятелство обърна внимание Б. ПРИМОВ в статията си „Българи, гърци и латинци в Пловдив през 1204—1205 г. Ролята на богомилите" (ИБИД, XXII—XXIII, 1948, с. 145—156). Той се спира там подробно на думата „попеликани", която се среща в различни форми (Poblicans, Popelicani, Popelicans) главно във френската литература от XIII век, и установява, че по това време тя била разширила вече значението си, като с нея са били наричани не само павликяните, но и други дуалисти — катари, албигойци, а също така и богомилите.

[10] ЖОФРОА ВИЛАРДУЕН, п. с., § 401, с. 281; срв. В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 237 сл.

[11] Срв. за това по-горе, с. 377.

нява техния стремеж да се включат в пределите на българската държава, като се избавят от чуждата зависимост. При това те били население по-просто и бедно, живеещо в крайните квартали на Пловдив, за разлика от ромейската аристокрация, която обитавала центъра на града.

По такъв начин в резултат на сложната обстановка, настъпила в Тракия през 1205—1206 г., ние виждаме да се създава съюз между тамошното еретическо население и българския цар.[12] От гледна точка на строгите богомилски дуалистични възгледи, според които владетелите били служители на Сатанаил, подобен съюз би изглеждал необясним и невъзможен. Но, както вече се каза, в схващанията на богомилите по този въпрос през периода на византийското владичество бил настъпил значителен прелом. На преден план в оценката на еретиците спрямо българската държава и царе стояла тогава не вече догматичната теза, че всяка власт иде от злото начало, а ненавистта им към чуждите поробители и стремежът им да живеят в независима и свободна страна. С подобни подбуди и настроения живеели в началото на XIII век и пловдивските богомили и павликяни, потискани от гнета на латинци и византийци. Ето защо те с охота се възползували от действията и победите на Калоян, за да го призоват на помощ и да предадат града в негови ръце. От своя страна българският цар също бил готов да сътрудничи с тях, тъй като те представлявали масова сила, която му била особено нужна за тежката война срещу латинците и срещу отцепилите се от съюза ромейски аристократи.

За сътрудничеството между Калоян и богомилите и павликяните в Тракия може да се заключи не само от разказа на Жофроа Вилардуен за събитията в Пловдив, но и от едно писмо на кръстоносците, отправено през 1205 г. до папа Инокентий III наскоро след поражението при Одрин. В това писмо латинците, изпаднали в тревога, подканват римския папа да повдигне кръстоносен поход срещу българския владетел поради това, че той бил започнал война срещу тях в съюз „с турците и други неприятели на Христовия кръст“ (cum Turcis et ceteris Crucis Christi inimicis).[13] Под „турци“ се подразбират съюзените с българите кумански отряди, като под „други неприятели на Христовия кръст“ се има вероятно пред вид еретически настроеното население, което подкрепяло българския владетел при неговите действия в Тракия. Възползу-

вани от това обстоятелство, латинците не се забавили да обвинят Калоян пред папата за връзките му с еретиците. Те очаквали по такъв начин да подкопаят силата на църковната уния, сключена между търновската църква и римската курия през ноември 1204 г.,[14] и да дискредитират българския цар пред Инокентий III, известен като ярък защитник на официалната църковна догма и върл гонител на западните дуалисти — катари и албигойци, сродни по вярвания с богомилите и павликяните. Калоян обаче не се разтревожил от тези опити на латинците и продължил войната срещу тях, без да се бои от някакъв кръстоносен поход, който в дадения момент трудно могъл да се осъществи от страна на папата.

От казаното дотук се вижда, че царуването на Калоян било време, когато богомилите и сродните с тях павликяни имали възможност главно по политически съображения да се радват на една значителна свобода на действие в България и да разпространяват своето учение. Търпени от двореца, те безспорно от своя страна се въздържали от остри проповеди срещу обществения строй и неговите представители, като се задоволявали главно с една религиозно-етична пропаганда в духа на евангелското християнство.

Но на това мирно развитие на нещата скоро бил сложен край. През 1207 г. Калоян бил убит от недоволна болярска групировка и на престола се покачил племенникът му Борил (1207—1218 г).[15] Още от самото начало на неговото управление започнали жестоки гонения срещу привържениците на Асеновци. Законните наследници на трона — Асен и Александър, синове на Асен I, били принудени да избягат вън от страната. Но Борил не бил в състояние да наложи своето господство и да принуди всички боляри да му се

---

[12] За наличието на такъв съюз загатва Н. С. ДЕРЖАВИН, История Болгарии, II, Москва, 1946, с. 130.

[13] Срв. A. THEINER, Vetera monumenta slavorum meridionalium, I, Romae, 1863, с. 41. На това известие обръща основателно внимание D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 231.

[14] Срв. за тази уния подробното изложение у В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 150—211. Нейното сключване имало за главна задача да укрепи международното положение на младата българска държава и да ѝ създаде опора срещу опасния за нея в момента враг в лицето на новоизграждащата се Латинска империя.

[15] Срв. за неговото царуване В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 270 сл.

подчинят. Някои от тях, верни на предишната династия, се отцепили от централната власт и се обособили като независими владетели в своите земи. Така постъпил Слав, сестрин син на Калоян, който се провъзгласил за управител в областите на Пирин и Родопите с център Цепина и по-късно Мелник. Друг роднина на Калоян — Стрез, образувал самостоятелно княжество в Средна Македония с център Просек на р. Вардар. Под негова подбуда от централната власт отпаднали редица местни феодали около Солун и Охрид. Сепаратистични настроения започнали да проявяват и болярите в северозападните български земи, където през 1211 г. избухнал бунт срещу централната власт с център Видин.

Отслабването на централната власт след 1207 г. и засилването на господството на феодалното болярство имало като последица, от една страна, редица териториални загуби за България, а, от друга — едно чувствително влошаване на живота на цялото население в страната и особено на селячеството. Във взаимната борба между болярите, преплетена с намесата на външни сили, селяните били предоставени като разменна монета и обект на безжалостна експлоатация. По-едрите феодали в стремежа си да намерят съюзници за борба срещу своите съседи или централната власт охотно раздавали цели села заедно с населението им на местни боляри, църкви или манастири, като предоставяли на новия собственик пълен имунитет. Същото вършел и царят в напразните си усилия да заздрави позициите си и да си осигури вярна група от привърженици. Особено щедро, както може да се заключи от известията в Синодика, раздавал Борил земи на църкви и манастири, за да може да получи по такъв начин идеологична подкрепа от страна на духовенството.

При тези условия класовата борба в България се изострила много. Противоречията между болярството и селските маси, които временно били останали на заден план поради войните за освобождение от византийска власт и за отбиване на латинската заплаха, се очертали сега с нова сила. Селяните негодували срещу феодалния гнет, който бил упражняван върху тях от страна на едрите светски и църковни земевладелци и от органите на централната власт. Недоволство имало и сред населението в града.

При това положение антифеодалните и антицърковните проповеди на богомилите намерили отново благоприятна почва за раз-

пространение. Пламнала пак с голяма сила еретическата проповед и започнали да се движат по села и градове неуморимите богомилски „апостоли".

За голямото засилване на богомилството след 1207 г. и за въздействието, което то упражнявало върху съзнанието на българското население, свидетелствуват ярко редицата анатеми, съдържащи се в издадения през 1211 г. Борилов Синодик. Тези анатеми са вече отдавна познати и използувани от изследвачите на богомилското учение, но въпреки това не всичко в тях е напълно изяснено и привлечено като доказателствен материал.

Сведенията на синодика говорят недвусмислено, че в основата на българското богомилство през началото на XIII век продължавал да лежи дуалистично-гностичният поглед върху вселената и човека. Еретиците учели, че „видимите твари" и Адам и Ева са създание на Сатаната, като го наричали с прозвището „миродържец".[16] В това отношение те по нищо не се различавали от богомилите от времето на Козма, които също проповядвали, че дяволът е творец на видимия свят и господар на света. За разлика обаче от богомилството в българските земи през X век, което стояло на умерено дуалистични позиции, във възгледите на еретиците, анатемосани в Бориловия Синодик, прозират известни тенденции към абсолютни дуалистични представи в областта на есхатологията. Това личи от едно проклятие, отправено към онези, „които не вярват, че ще има възкресение, въставане с тела на умрелите и пришествие пред съд господен".[17] Отхвърлянето на второто пришествие характерно за малоазийските фундагиагити през XI век, означавало да се приеме, че Сатанаил ще управлява вечно видимия свят и няма да настъпи крайната разплата с него. А това са крайни дуалистични схващания, каквито застъпвала Драговичката богомилска община.

Дуалистично-гностичният светоглед на еретиците бил придружен с критика срещу Стария завет и споменаваните в него пророци като Мойсей, Илия и др.[18] В това отношение богомилите от XIII век следвали традицията, предадена им от поп Богомил.

---

[16] Борилов Синодик, с. 44, § 43, 44, с. 70, § 92.

[17] Пак там, с. 70, § 87.

[18] Пак там, с. 44, § 45; с. 70, § 94.

В духа на неговите схващания било и отрицателното им отношение към „апостолските и отчески предания", т. е. към решенията на вселенските събори и писанията на изтъкнати богослови.[19] В същия дух са били и техните проповеди срещу различните църковни обреди и символи: кръщение, причастие, брак, мощи, кръст, изповед, литургии и пр. За това говорят няколко анатеми в Синодика.[20]

Непроменено оставало богомилското схващане за Христос и Богородица. В съгласие с разпространяваното още от поп Богомил гледище еретиците през XIII век учели, че Христос е по-низш от своя отец и че имал само привидна плът, която оставил при възкресението си във въздуха.[21] За Богородица казвали, че е „проста жена", т. е. обикновена жена.[22]

Като анатемосвали отделните възгледи на богомилите, съставителите на Синодика искали същевременно да подчертаят, че тяхното учение не е нещо ново, а е продължение на по-стари ереси. Според първата анатема, с която започва изброяването на възгледи, богомилската ерес била смес от „манихейство" с „масалианство".[23] Според втората анатема, в която се заклеймява дейността на поп Богомил, богомилството се представя като просто манихейство, разпространено из българска земя.[24] Под „манихейство" авторите на Синодика имат пред вид несъмнено павликянството. Схващането им, че богомилското учение представлява продължение на предишни ереси, съдържа безспорно нещо вярно в себе си, но то е едностранчиво и неточно, тъй като изпуска обстоятелството, че това учение има свои особености и собствен облик.

Както през предишното столетие, така и сега сред богомилите се забелязвали, общо взето, две групи. Едни от тях били главните теоретици на учението и негови дейни проповедници, както се изразява съставителят на Синодика „сеячи на безчестието" (нечьстїа сѣѧтєлѧ)[25]. Те спадали към кръга на „съвършените". В Бориловия Синодик се изброяват няколко такива лица: в анатема 111 срещаме имената на някой си Тодор, Добри, Стефан, Василий и Петър.[26] В анатеми 77 и 78 са споменати Александър Ковачът, Авдин, Фотин, Афригий, Мойсей богомилът, Петър Кападокийски, средечки дедец, Лука и Манделей Родоболски.[27] Посочени са следователно общо 13 души изтъкнати богомили, срещу които било отправено проклятието на църковното съдилище в Търново.

Макар и съвсем оскъдни, данните на Синодика говорят, че у богомилите в началото на XIII век имало известна организация. Важен център бил град София, където пребивавал Петър, „дѣдца сѣдечьскаго“. Сред еретиците съществувала практиката да се събират на нощни събрания (нощнаа събранїа)[28], където те проповеждали вероятно религиозния си култ и изнасяли проповеди пред слушателите.

---

[19] Борилов Синодик, с. 70, § 88.

[20] Срв. с. 44, § 46; с. 46, § 47, 48, 49, 50, 51; с. 70, § 95.

[21] Пак там, с. 42, § 39; с. 68, § 81, 86; с. 82, § 111.

[22] Пак там, с. 68, § 85. Интересно е да се отбележи, че в Синодика на Борил не са анатемосани аскетичните възгледи на богомилите и техните проповеди срещу яденето на месо, пиенето на вино, носенето на разкошни дрехи и пр. От това не следва обаче да се вади заключението, както прави това М. ПОПРУЖЕНКО, Синодик царя Бориса, с. 164—166, че църковното съдилище в Търново не пожелало да осъди тия схващания и дори имало известно благоразположение към тях. Това не отговаря на истината, тъй като от други съвременни извори, като например актовете на Охридската архиепископия, посланията на никейския патриарх Герман и др., е добре известно, че православната църква продължавала да осъжда остро крайните аскетични разбирания на еретиците, изразени в посочените по-горе проповеди. Право е предположението на D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 248, че анатеми срещу битово-аскетичните схващания на богомилите в Синодика липсват, тъй като неговата цел е била да бъде преди всичко едно „теоретическо ръководство“ (a doctrinal handbook) за използуване от църквата, а не една полемична творба срещу еретиците от рода на Беседата на Козма. Касаело се е следователно да бъдат анатемосани преди всичко основните религиозно-философски концепции на богомилите, които съставлявали идеологичната ядка на тяхното учение и които се противопоставяли на православната християнска догма.

[23] „Понеже вселукавият наш враг разсея из цялата българска земя манихейската ерес, като я смеси с масалианската, на онези, които са начинатели на тази ерес, анатема“ (Борилов Синодик, с. 42, § 38); И. ДУЙЧЕВ, Стара българска книжнина, II, с. 156.

[24] „На поп Богомила, който при българския цар Петра възприе тази манихейска ерес и я разпространи из българската земя. . . , анатема“ (Борилов Синодик, с. 42, § 39; И. ДУЙЧЕВ, Стара българска книжнина, II, с. 154).

[25] Борилов Синодик, с. 78, § 110.

[26] Пак там, с. 82, § 111. В тази анатема е включен и поп Богомил заедно с ученика си Михаил. За посочените имена на богомилски проповедници — Тодор, Добри, Стефан срв. по-горе с. 448. Василий е очевидно известният водач на богомилите в началото на XII в. За него има и отделна анатема в

Наред със „съвършените“ богомили от богомилското учение било увлечено едно голямо мнозинство от последователи, които били готови да подпомагат „съвършените“ в тяхната дейност, без обаче да следват аскетичния им начин на живот и без да споделят християнско-примиренческия им морал. Тези обикновени привърженици се срещали, ако се съди по началната анатема срещу богомилството в Синодика, „по цялата българска земя“ (по въсеи блъгарстѣи земли).[29] Вероятно повечето от тях са били селяни, но имало привърженици на богомилството и в градовете и не случайно Средец (София) бил едно от средищата на ереста.

За обикновените привърженици на богомилството говорят главно две от анатемите в Синодика. В първата се проклинат всички, които поддържат богомилската ерес заедно с техните обичаи, нощни събрания, тайнства, с безполезното учение и с „ония, които ходят с тях“ (и ходящих съ нимн).[30] Под тая група се подразбират именно обикновените последователи. Във втората анатема четем проклятие срещу „всички, които са привързани към тях“ (любящихся съ нимн) и съзнателно ядат и пият с тях (и съ нимн въ разоумѣ ѣдящихъ и пїющих) и вземат от тях дарове като единомишленици (и дары ѿ нихъ възе́млющихъ ѣко е́дномы́слъны тѣм)“[31]. Тук се имат пред вид , от една страна, съвършените богомили, а, от друга — всички, които ги следват, ядат и пият заедно с тях и се наричат техни съмишленици. Става дума в случая както за „вярващите“, така и за „слушателите“.

Поставя се въпросът, как тези многобройни обикновени последователи възприемали богомилското учение и в какъв смисъл тълкували и използували съдържащите с в него възгледи, с други думи, какво е било общественото въздействие на еретическата идеология през разглеждания период.

Макар и оскъдни, данните на Бориловия Синодик говорят недвусмислено, че богомилските проповеди оказвали по това време силно въздействие и изостряли борбата срещу светската власт и официалната църква. Особено показателен е текстът на анатема 99, който бе вече цитиран при друг случай и който сочи за стремежите на отделни лица да посягат на имуществата на епископства, манастири и църкви, дарени им с царски хрисовули или с грамоти на частни лица.[32] Това са били стремежи предимно на малоимотни

и закрепостени селяни, които негодували срещу големите поземлени имущества на църквата и желаели да ѝ ги отнемат за себе си. Възможно е анатемата да има пред вид и отделни лица из средата на болярството, които също гледали с жадни очи на църковните земи и могли в такъв смисъл да използуват проповедите и нападките на богомилите срещу забогатялото духовенство и монашество.

Освен за засилване на борбата срещу църквата като едър собственик проповедите на богомилите през разглежданото време съдействували и за засилване на борбата срещу самия цар. За това свидетелствува съдържанието на анатема 101, в която четем проклятие „на онзи, който чрез каквато и да било хитрина или чародеяние, или обайване, или вражески влъхувания, или отрова се опита да увреди царя, помазаника господен“[33]. В случая състави-

---

Синодика, където той е наречен „врач“ (пак там, с. 48, § 53). За Петър има предположение, че е идентичен със споменатия в западни извори Петрак (срв. по-горе, 427).

[27] Бориловият Синодик, с. 68, § 77 и 78. За тези богомили няма никакви други данни освен имената им и известието, че един от тях Петър: е бил „дедец“. Според В. СЛ. КИСЕЛКОВ, Бориловият Синодик като исторически извор, Ист. пр., XIX, 1963, кн. 6, с. 72., посочените в тези два параграфа лица „не само че не са били българи, но и нямали нищо общо с българската историческа действителност през средните векове“. За тяхната народност ние наистина не можем да знаем със сигурност, обаче принадлежността им към богомилската ерес едва ли може да бъде поставяна под съмнение. В случая Киселков проявява според мене неоправдан суперкритицизъм, характерен и за неговия опит да отрече реалното съществуване на самия поп Богомил.

[28] Пак там, с. 42, § 40.

[29] Пак там, с. 42, § 38.

[30] Пак там, с. 42, § 40.

[31] Пак там, с. 42, § 41.

[32] Пак там, с. 72.

[33] Пак там, с. 74. Във връзка с това е може би и анатема 104, която проклина всички „крадци, убийци и разбойници и онези, които им помагат“. И тук се имат пред вид главно противниците на властта на Борил. В такъв смисъл са заключенията на М. ПОПРУЖЕНКО, Синодик царя Бориса, с. 169 сл. На това гледище се противопоставя D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 248, който счита, че изобщо посочените анатеми не се отнасят до богомилството, тъй като не са поместени в тази част на Синодика, където са текстовете за богомилското учение. По мое мнение обаче това схващане не е правилно. Действително тези анатеми не са в тази част, където са изложени богомилските възгледи, но те следват непосредствено след тях и посочват

телите на Синодика имат очевидно пред вид да заклеймят всички недоволници от политиката на Борил, които били готови чрез заговор или по някакъв друг начин да го свалят от престола. Такива недоволници били, на първо място, хора из средата на селячеството и градските бедни, които виждали в лицето на царя крепител на феодалния гнет, и, на второ място — отделни представители на аристокрацията, които мразели узурпатора и искали да се върне на власт законната династия на Асеновци. И за едните, и за другите проповедите на богомилите, които учели, че царската власт иде от дявола, представлявали благоприятна идейна обосновка и ги настройвали към по-решителни действия срещу Борил.

Силното въздействие, което упражнявали богомилите върху съзнанието на много хора чрез проповедите си срещу църквата и царската власт, стреснало Борил и верните нему боляри и духовници. Българският цар виждал, че богомилската ерес не е само обикновено религиозно учение, но крие в себе си опасни социални и политически тенденции и че е наложително нейните ръководители и съчувственици да бъдат разгромени. За тази цел той пратил хора, които да ги издирят и заловят. По този повод в увода на Синодика, запазен в преписа на М. Дринов, четем следното: „Възникна като някое зло тръне проклетата и богоомразна богомилска ерес и като неин началник се яви тогава най-отвратителният поп Богомил със своите ученици, . . . , които като някои свирепи вълци безпощадно разграбваха стадото на Христа, за което той проля своята пречиста кръв. И като узна това, благочестивейшият цар Борил се разпали от божествена ревност, изпрати по цялата си област, за да ги [еретиците] съберат като някои плевели в снопи, и заповяда да се свика събор."[34]

ОБРАЗ 15

Съборът бил открит на 11 февруари 1211 г. в една от големите църкви в Търново. Той бил председателствуван от самия владетел и на него присъствували представители на духовенството, на болярството и на обикновените граждани от столицата. При тази тържествена обстановка започнало съденето на богомилите.

С жив и образен език и с явната цел да се възхвали мъдростта на Борил като непоколебим борец за православието е предадена цялата сцена около това съдене в уводната част на Синодика.[35] „Когато се събраха — четем там — всички архиереи, свещеници и монаси, както и всички боляри и голямо множество друг народ и

когато царят беше известен за това, тутакси излезе, облечен в светла багреница, и отседна в една от големите църкви, а членовете на събора насядаха от двете му страни. След това поръча да доведат сеячите на нечестието. И не им забрани рязко изведнъж, но ги улови с голямо изкуство, като им каза съвсем да не се страхуват, но смело да изложат своето богохулно учение. А те, за да уловят [в мрежата на ереста си] царя и придружаващите го, подробно разкриха злославната си ерес. Царят и тия, що бяха с него, им възразяваха с мъдри въпроси въз основа на свещеното писание, докато изобличиха тяхното злословно мъдруване. А те стояха като безгласни риби, паднали в недоумение от всяка страна. Благочестивият цар, като видя, че те са всякак посрамени, че дяволът е паднал и смачкан, а Христос възвеличен, изпълни се с радост и заповяда да пазят както тях, така и прелъстените от тях (и повелѣ тѣх блюсти и тѣхъ иже ѿ нихъ прельщеныхъ). А те, като видяха това, възвърнаха се пак към съборната църква. А тия, които не се покориха на православния събор, бяха подложени на различни наказания и заточение. След това благочестивият цар Борил заповяда да преведат от гръцки на български език Съборника, който да се чете в първата неделя на светия пост, според както още изпърво светите отци са предали на съборната и апостолска църква. По негова заповед тоя свети събор бе вписан в числото на православните събори. Преди неговото царуване никой не беше свиквал

какво е било отражението на богомилските проповеди сред народа и как под тяхно влияние населението се настройвало да отнима имотите на църкви и манастири, да заговорничи срещу владетели и пр. Трябва да се прави разлика между богомилската догма и нейното въздействие върху съзнанието на хората и точно това е изтъкнато чрез последователното нареждане на анатемите в Синодика. В една първа група анатеми, която е по-многочислена и се предхожда от проклятия срещу поп Богомил, са изброени дуалистичните и антицърковни схващания на богомилството, които образуват неговата ядка, а в една следваща, по-малка група се проклинат антифеодалните настроения и действия, подбуждани от богомилските проповедници при техните обиколки сред населението по села и градове.

[34] Борилов Синодик, с. 79. Новобългарски превод у В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 298 сл.

[35] Борилов Синодик, с. 78 сл. Тук е използуван новобългарският превод в книгата на Б. АНГЕЛОВ и М. ГЕНОВ, Стара българска литература, II, с. 396 сл.

православен събор като тоя. Всичко това се извърши по заповед на благочестивия цар Борил в лято 6718, индикт 14, 11-а лунна година, 15-а година на слънчевия кръг, 11 февруари, в петък на сирната неделя.[36] Когато православният наш цар нареди добре всичко това и когато съборът завърши, той влезе в църквата, дето, след като поблагодари на бога, изпрати всекиго да си отиде у дома си."

Както се вижда от данните на Синодика, осъдените и неразкаяли се богомили били подложени на „различни наказания и заточение", което ще рече, че срещу тях били взети твърде строги мерки. Трябва да се предполага, че с това разправата срещу еретиците не е била прекратена и че българският цар продължил и след това да ги гони и наказва. За тези преследвания се загатва, както приема К. Иречек, в биографията на Стефан Неман, писана от Стефан Първовенчани. Там Борил е наречен „мъчител, чиято душа се радва, като пролива кръвта на своя народ. Той е избил безбройно много други хора, като че ли е искал с това да унищожи земята и морето."[37] В това известие на житието се съдържа явно преувеличение, но все пак от него личи, че по време на царуването на Борил действително имало големи гонения. Те засягали вероятно не само богомилите, но и противниците на Борил из средата на болярството.

Жестоките мерки, с които Борил се опитвал да задуши богомилското движение и да запази властта си, не дали желания от него резултат. Напротив, положението му ставало все по-несигурно. През 1218 г. в България пристигнал с руски дружини законният наследник на престола Иван Асен, който обсадил Търново. Борил се опитал да избяга, но бил заловен и ослепен.

Царуването на Иван Асен II (1218—1241 г.) бележи подем в политическото, икономическото и културното развитие на Втората българска държава.[38] Още през първите години след възкачването му на престола било преодоляно вътрешното разцепление, наследено от времето на Борил, и болярството се обединило около новия владетел. След битката при Клокотница (1230 г.), в която българите разгромили войските на епирския владетел Тодор Комнин, България разширила твърде много своята територия и в нейните пределе влезли отново почти цяла Македония и Тракия, които дотогава се намирали под властта на епирците. Българската дър-

жава станала най-важният политически фактор в целия Балкански полуостров и слабата цариградска Латинска империя се намирала под непосредствената заплаха да бъде унищожена. За обща борба срещу латинците Иван Асен II сключил съюз с никейския император Йоан IV Дука Ватаци (през 1235 г.) и повел военни действия срещу Цариград. Същевременно той скъсал унията с Римската курия и провъзгласил в съгласие с никейския патриарх

---

[36] Срв. по въпроса за датата В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 301.

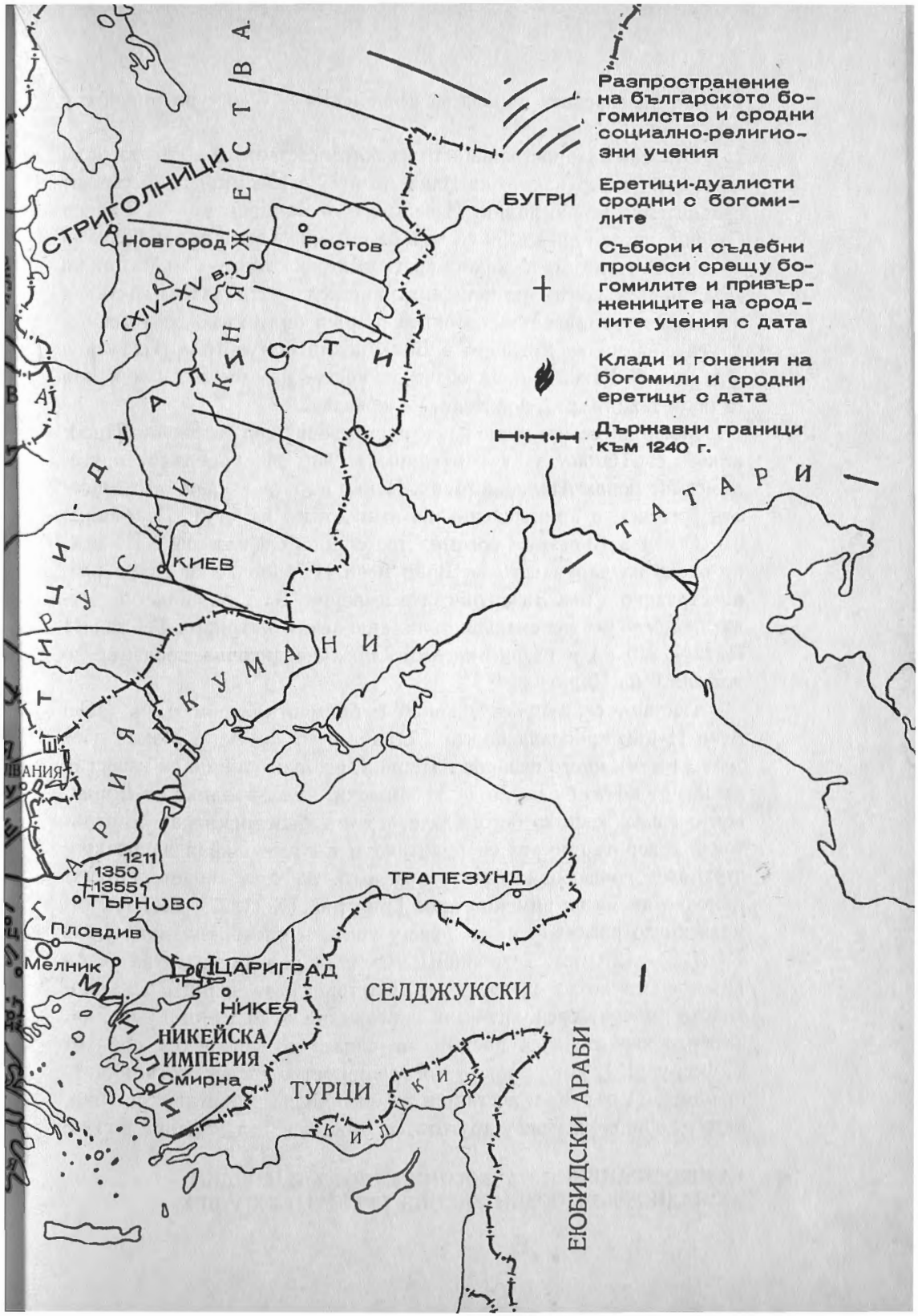
[37] Срв. К. ИРЕЧЕК, История на българите, с. 192, бел. 33. За гоненията на Борил срещу богомилите срв. още И. КЛИНЧАРОВ, Поп Богомил, с. 156. Резервирано мнение по този въпрос изказва D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 237, който счита, че едва ли може да се говори за някаква масова и кървава разправа с еретиците и че преследванията на Борил са засягали главно неговите политически противници. Мисля обаче, че няма основание да отричаме факта, че Борил действително гонел жестоко богомилите, като се имат пред вид ясните указания в Синодика.

Заслужава да се отбележи, че по това време богомилите са били преследвани не само в България, но и в Сърбия, където тяхното учение продължавало да се разпространява и да печели нови привърженици. Срещу тамошните еретици били взети решения на църковния събор, свикан през 1221 г. в Жича, и бил издаден специален Синодик за анатемосване на възгледите им, който в много отношения е близък до Синодика на Борил. Срв. A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 37—68, и В. МОШИН, Сербская редакция Синодика в неделю православия, Виз. врем., XVI, 1959, с. 317—394. За разпространението на богомилството в Сърбия по това време може да се заключи и от сръбския превод на Номоканона, извършен от архиепископ Сава. В него има специално изложение срещу масалианите, като те се идентнфицират с богомилите поради голямата близост, съществуваща между двете учения (срв. погоре, с. 375). Интересно е да се отбележи при това, че в Номоканона на Сава като добавка от сръбския преводач се явява вече и едно ново название за богомилите в Сърбия, а именно названието „бабуни". Срв. за него M. BUDIMIR, Trikleti babuni i babice patarenske, Godišnjak Istorisk. Društva, 10, Sarajevo, 1959, с. 73—86. Вж. и у A. SOLOVJEV, Svedočanstva, с. 31 сл.

Заслужава да се отбележи също, че в края на XII и началото на XIII век богомилството започнало да се разпространява и в Далмация. Един от неговите центрове бил град Сплит, а освен това еретиците проповядвали в Задар, Трогир, Омиш. Срв. А. Е. МОСКАЛЕНКО, Данные хроники Фомы Сплитского о классовой борьбе в Сплите в конце XII — первой половине XIII в., Славянский Сборник, I, Воронеж, 1958, с. 31 сл.

[38] Срв. за този период общо В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 323 — 418; И. ДУЙЧЕВ, Цар Иван Асен II,С., 1941, с. 1—53 ; История на България, I, с. 180—183.

НОРВЕГИЯ
ШВЕЦИЯ
ШОТЛАНДИЯ
АНГЛИЯ
ДАНИЯ
ЛОНДОН
ГНЕЗНО
ПОЛША
1236
Кьолн
СВЕЩНА РИМСКА ИМПЕРИЯ
Реймс
Прага
ЧЕХИЯ
ПАРИЖ
Орлеан
Регенсбург
ФРАНЦИЯ
1236
ЕСТЕРГ
1233
Верона
Милано
ЛОМБАРДИЯ
ВЕНЕЦИЯ
1208
Алби
Тулуза
1244
Каркасон
БОСНА
Белгр
Раса
СЪРБИЯ
Флоренция
ЛЕОН-КАСТИЛИЯ
НАВАРА
АРАГОН
КАТАЛОНИЯ
ТОЛЕДО
РИМ
НЕАПОЛ
Охрид
АРТА
Палермо
1231
СИЦИЛИЯ
N
S
АЛМОХАДСКИ АРАБИ


Разпространение на българското богомилство и сродни социално-религиозни учения
Еретици-дуалисти сродни с богомилите
Събори и съдебни процеси срещу богомилите и привържениците на сродните учения с дата
Клади и гонения на богомили и сродни еретици с дата
Държавни граници към 1240 г.
СТРИГОЛНИЦИ
Новгород
Ростов
БУГРИ
ТАТАРИ
КИЕВ
ТРАПЕЗУНД
1211
1350
1355
ТЪРНОВО
Пловдив
Мелник
ЦАРИГРАД
НИКЕЯ
НИКЕЙСКА ИМПЕРИЯ
Смирна
СЕЛДЖУКСКИ ТУРЦИ
ЕЮБИДСКИ АРАБИ

Герман българската църква за независима начело с патриарх със седалище в Търново.[39]

Относно разпространението на богомилството и неговата роля по време на царуването на Иван Асен II в изворите се съдържат сравнително малко данни. Известно е от съчинението на Райнер Сакони, писано през 1250 г., че в българските земи продължавали да съществуват двете важни еретически общини — България и Драговичия, които италианският писател счита като най-първи и основни организации, по чийто пример били създадени всички други общини на дуалисти в Балканския полуостров, Италия и Франция.[40] Каква е била обаче дейността на тия общини и кои са били техните ръководители, не се казва.

Може да се предположи, че през този период развивал дейност някой си Панко, за когото пише в едно свое послание ерусалимският монах Атанасий Мних. Панко не е бил обаче ортодоксален богомил, а привърженик на възгледите на поп Йеремия.[41]

Освен в България богомилството през средата на XIII век, по време на царуването на Иван Асен II, било доста силно разпространено и във Византийската империя. За това свидетелстват най-вече редица съчинения на никейския патриарх Герман II (1222—1240 г.) и главно неговото предупредително послание до жителите на Цариград.[42]

Поставя се въпросът, какво е било отношението на Иван Асен II към проповядващите в страната му еретици. Макар и за това да няма много изворов материал, все пак налице са известни данни, от които би могло да се заключи, че за разлика от Борил, който гонел жестоко богомилите, новият български цар се отличавал с веротърпимата си политика и им позволявал да разпространяват по-свободно своите възгледи. За това свидетелстват няколко писма на римския папа Григорий IX (1227—1241 г.), отправени до различни лица, между които и унгарския крал Бела IV (1235—1270 г.). Тези писма имали за цел да подготвят един кръстоносен поход за защита на застрашената цариградска Латинска империя срещу нейните противници — българи и никейци. Особено характерно е писмото на папата до унгарския крал от 27 февруари 1238 г., в което той говори остро срещу отстъпниците от римската църква и поставя в тяхното число и българския цар, като го обвинява между другото, че приемал и защищавал в стра-

ната си еретици и че цялата му земя била заразена от тях. „От тяхното число [на схизматиците] — пише Григорий — е и коварният Асен, който, напускайки единството на църквата и отказвайки се да бъде от овцете на Петър, да бъде спасен от словото на ученията му, от примера на делото му, възразява срещу пасбището на светата общност, приема и защищава в страната си еретиците, от които, разправят, била заразена цялата тази земя."[43] В друго писмо на Григорий IX пак до Бела IV от август 1238 г. папата възхвалява неговата готовност да започне война срещу „богохулния народ от отцепническото племе, сиреч еретиците и схизматиците на Асеновата земя и против самия Асен" (contra gentem blasphemantem, hereticos videlicet et schismaticos terre Assani ac ipsum Assanum).[44] В подобен дух са съставени и другите писма на Григорий IX.[45] Обвиненията на папата срещу Иван Асен II съдържат несъмнено известно преувеличение на ролята му като защитник

---

[39] Срв. разказа в Бориловия Синодик, с. 86—87; В. ЗЛАТАРСКИ, п. с., III, с. 368 сл.

[40] Срв. REINER, Summa, с. 70.

[41] Срв. Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 300 сл. Както се вижда, Панко бил запознат по-специално с апокрифа „Повест за кръстното дърво" и развивал мисълта, че дървото на познанието, от което дяволът заблудил Ева да яде, било лозата. Предполага се, че този възглед той възприел въз основа на една по-стара редакция на „Разумника", чийто автор ще е бил поп Йеремия. Панко възприел и образа на Христос като един „по-земен бог", както го представял в своите апокрифи поп Йеремия. Срещу тези схващания на Панко Анастасий Мних противопоставял православните гледища и го обвинявал, че разпространява „лъжливи басни". През втората половина на XIII век посланието на Анастасий Мних било вече познато и в Русия.

[42] Срв. D. ANGELOV, Der Bogomilismus, II, с. 30 сл.

[43] „De quorum numero perfidus est Assanus, qui ab ecclesiae unitate recedens, et de Petri ovibus esse recusans, eius pasci doctrine verbo operationis exemplo et sacre communionis pabulo contradicit, receptat in terra sua hereticos et defensat, quibus tota terra ipsa infecta dicitur et repleta." Срв. THEINER, Vetera monumenta, I, с. 160; В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 403 сл. Текстът на това писмо в превод на М. Войнов, който е използуван тук, ще бъде поместен в том IV Латински извори за историята на България, издание на БАН. Там ще бъдат поместени и останалите писма на папата.

[44] THEINER, Vetera monumenta, I, с. 166—167.

[45] Пак там, с. 164—167. Интересно е да се отбележи, че във всичките си писма папата разграничава ясно понятията „схизматици" от „еретици". Под първите той подразбира източноправославните християни, които били

на еретиците, тъй като целта на Григорий е била на всяка цена да създаде настроение срещу българския цар и да подготви кръстоносния поход. Независимо от това обаче папските писма са ясно доказателство, че богомилството в България по това време не е било преследвано, както при царуването на Борил, и че неговите последователи могли свободно да проповядват своите възгледи.[46]

За търпимостта на Иван Асен II към богомилите и липсата на преследвания срещу тях може да се заключи и от един общ, но все пак показателен пасаж в съчинението на византийския писател Георги Акрополит, в който се дава характеристика на този български цар. „Всички му се учудваха и го превъзнасяха — пише той, — защото той никога не бе вдигал меч върху своите поданици, не е запетнявал себе си с убийство на ромеите, както постъпваха преди него бившите владетели на България. Затова той бе обичан не само от българите, но и от ромеите, и от други народи."[47]

Причините за веротърпимата политика на Иван Асен II спрямо богомилите са били вероятно от политически характер. Той дошъл на престола с военна сила, като свалил узурпатора Борил, чиито главни врагове са били някои боляри, привърженици на династията на Асеновци, а също така и жестоко гонените след събора през 1211 г. еретици. Естествено било при това положение новият цар да смени курса спрямо тях и да прекрати преследванията. Богомилите били за него до известна степен съюзници в такъв смисъл, че те разклатили със своята борба позициите на Борил и подготвили неговото сваляне. Иван Асен II бил достатъчно далновиден, за да прецени, че неговата външна и вътрешна политика могат да имат успех, ако се създаде по-голямо спокойствие в страната и спрат гоненията поради различия по религиозни въпроси. Тази политика той провеждал на практика чак до края на царуването си и това именно дало повод на папа Григорий IX да го обвинява, че защищава еретиците и че държавата му е пълна с тях.

Обстоятелството, че Иван Асен II предоставил на богомилите свобода да проповядват своите възгледи, не означавало, разбира се, че той приема тяхната антицърковна идеология и че е съгласен с нея, т. е. че одобрява нападките им срещу църковните обреди, срещу монашеството и висшия клир. Напротив, както личи от редица данни на изворите, той се отнасял с голямо внимание към духовното съсловие, като раздавал щедро хрисовули в полза на

църкви и манастири. Не би могъл да се съгласи българският цар и с проповедите на богомилите срещу болярите, властниците и богатите, накъсо — с тяхната антифеодална идеология. Това личи също от неговата политика, която била в подкрепа на феодалната класа, на нейните извоювани вече отдавна права и привилегии. Но той не преследвал богомилските проповедници, тъй като политическата обстановка изисквала да не ги превръща в свои врагове.

Трябва да се предположи, че при това положение в самото богомилство в българските земи в средата на XIII век настъпило известно отслабване на неговата революционизираща сила. Търпени от централната власт, непреследвани от закона, богомилските проповедници престанали да поставят на преден план своите нападки срещу властта, с които увличали последователите си по време на царуването на Борил. Примирени с държавата в лицето на царя и задоволени отчасти от неговата търпима спрямо тях политика, богомилите изоставили острите си позиции. Предно място в тяхното учение заели вече чисто религиозно-философските им възгледи, които засягали само устоите на православната църква.

Катаризмът в Западна Европа през първата половина на XIII век и връзките му с богомилството

В началото на XIII век катаризмът в Западна Европа получил още по-силно разпространение и връзките му с богомилството

считани от гледна точка на римската курия за отцепници от правата вяра, а под вторите — последователите на дуалистичните еретически учения по негово време, като богомили, павликяни, катари и др.

[46] Срв. за веротърпимата политика на Иван Асен II спрямо богомилите Н. С. ДЕРЖАВИН, Богомилство и богомили, Ист. пр., 1946/47, кн. 1, с. 9 сл.

[47] G. ACROPOLITAE Opera, I, ed. A. Heisenberg, с. 43,8 сл.; В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 415.

станали още по-тесни. Една от главните причини за това бил четвъртият кръстоносен поход и изграждането на Латинската империя на Балканския полуостров. В кръстоносната армия, която завзела през 1204—1206 г. Цариград и другите балкански владения на Византийската империя, имало известен брой дуалисти, които започнали да влизат в досег със своите съмишленици от завзетите територии, т. е. с византийски и български богомили. Дошлите от запад еретици си образували собствена община (ecclesia) в Цариград, за която споменава италианският писател Райнер Сакони. Той я нарича с прозвището „ecclesia Latinorum", т.е. община на латинците в Цариград, за да я разграничи от съществуващата още отдавна във византийската столица гръцка дуалистична община, наричана от Райнер „ecclesia Graecorum ibidem".[1]

Западните дуалисти, които се запознали в началото на XIII век непосредствено с богомилството в Балканския полуостров, знаели добре, че люлка на това учение са българските земи и че българите са първите и главни техни учители. Ръководната роля на България като първоначален център на богомилството била ясна и за противниците на катаризма. Ето защо не е случайно, че през разглеждания период името „българи" започнало да става популярно в Западна Европа, предимно във Франция, и то в смисъл на „еретици", „дуалисти". За пръв път названието „българи" с такова значение е употребено от френския хронист Роберт Оксер в един пасаж от неговото произведение, което се отнася до 1201 г. Той говори за неправославните възгледи на някой си рицар Евранд, чиято ерес била назовавана като „ерес на българите" (haeresis illius, qui Bulgarorum vocant).[2] В същия смисъл това название е употребено в съчиненията на по-късни френски писатели от XIII век като Алберих, монах от манастира „Трите извора"; летописеца Матей Парижки, известния теолог и борец срещу катаризма Стефан Бурбон и пр. Името „българи" като означение за еретици-дуалисти употребява и споменатият вече разобличител на катарите, каталонският писател Дуран де Хуска. Във френските извори името „българи" се явява в най-различни форми: bulgari, bulgri, bugari, burgari, brugi, bogri, boulgres, bugares.[3] У Дуран де Хуска срещаме формата „bulgarenses".[4]

Поради обстоятелството, че в Западна Европа влияние върху катарите оказвали не само богомилите, но и павликяните, наред

с името „българи“ популярност започнало да добива и названието „павликяни“ под най-различни форми: popolicani, pupulicani, publicani, piphli и др.[5] Данни за това имаме в редица френски извори главно от XIII век.

Наред с името „българи“ във Франция през разглежданото време все по-голяма популярност добивало и названието „България“ в смисъл на страна на еретици. Характерен пример за това намираме в една стихотворна хроника от началото на XIII век, съставена във връзка с кръстоносния поход срещу южнофренските катари. Еретиците са означени с израза „тези от България“ (cels de Bulgaria).[6]

Както се вижда от този извор, понятието „България“ като страна на еретици е било така добре познато на западния свят по това време, че съставителят на хрониката предпочел да го употреби в своя разказ, вместо да говори за „катари“ или „албигойци“, както са били известни тогава южнофренските дуалисти. За популярността на думата „България“ в посочения смисъл може да се съди и от един пасаж в съчинението на споменатия френски теолог и противник на катарите Стефан Бурбон. Когато говори за съвременните нему дуалисти, проповядващи във Франция, той отбелязва, че „те се наричали още и българи, тъй като свърталището им било специално в България“ (quia latibulum eorum speciale est in Bulgaria)[7]. Това интересно известие свидетелствува за убеж-

---

[1] REINER, Summa, c. 70.

[2] Срв. CHR. TOUZELLIER, Catharisme et valdeisme, p. 151. Тя дава и други примери за употребата на името българи в смисъл на еретици-дуалисти във Франция през първата половина на XIII век.

[3] Срв. за различните форми на името „българи“ Б. ПРИМОВ, Българското народностно име в Западна Европа във връзка с богомилите, ИИБИ, 6, 1956, с. 365; същият, Международно значение на Втората българска държава, Ист. пр., XXII, 2, 1966, кн. 1, с. 43.

[4] CHR. TOUZELLIER, Une somme anticathare, c. 175.

[5] Срв. H. CH. PUECH, Catharisme medieval et bogomilisme, p. 59. Б. ПРИМОВ, За името „попеликани“ на еретиците в Западна Европа (Изследвания в чест на акад. Д. Дечев по случай 80-годишнината му, София, 1958, с. 763 сл.; CHR. TOUZELLIER, Catharisme et valdeisme, p. 151 сл.

[6] Срв. GUILLAUME DE TUDELE, La chanson de la croisade albigeois, t. I, ed. E. MARTIN—CHABOT, Paris, 1931, c. 3.

[7] Anecdotes historiques, c. 300.

дението на този добре осведомен познавач на средновековните ереси, че люлката на дуализма са българските земи.

За важната роля на България като ръководен център и разсадник на дуалистичните учения се съдържат данни не само във френски, но и в италиански извори от XIII век. Особено показателни в това отношение са сведенията, които намираме в съчинението на споменатия вече ломбардски инквизитор Анселм Александрийски (писано между 1260—1270 г.). В своя подробен разказ за произхода и разпространението на дуализма Анселм набляга специално на това, че учението на Манес се разпространило най-напред „в страните Другонция, Булгария и Филаделфия".[8] Тук той има пред вид очевидно трите главни по негово време богомилски общини, две от които (Драговичия и България) се намирали в българска територия. Под „Другонция" се подразбира общината „Драговичия", под „Булгария" — общината България, а под „Филаделфия" вероятно богомилската община в Мала Азия. Ще рече, италианският писател признава важната роля на българските и малоазийските богомили като първоучители на западните катари. По-нататък в своя разказ той описва как под влияние на българските еретици се увлекли в манихейската (т. е. дуалистичната ерес) съседните с тях гърци и как след това, пак под влияние на българите, били заразени от дуализма и французите, след като завзели Константинопол. „И тъй като — завършва своето изложение Анселм Александрийски — французите бяха най-напред подмамени от българите в Константинопол, затова в цяла Франция наричат еретиците българи" (Et quia francigene seducti primo in Constantinopoli a bulgaris vocant per totam Franciam hereticos bulgaros).[9]

Данните на Анселм Александрийски съвпадат в много отношения със сведенията, които намираме в споменатата вече творба на италианския теолог и бивш привърженик на катаризма Райнер Сакони, съставена през 1250 г. В това съчинение Райнер отбелязва, че по негово време съществували общо 16 дуалистични общини (в Мала Азия, на Балканския полуостров, в Италия и във Франция). Райнер сочи поименно тези общини, като поставя между тях и двете български общини България и Драговичия. Според думите на италианския писател всички останали водели произхода си от тях (et omnes habuerunt originem de duabus ultimis).[10]

Това е едно твърде ценно свидетелство, което потвърждава

значението на България като люлка на дуалистичната ерес. Двете богомилски общини България и Драговичия като центрове на двата вида дуализъм — умерен и абсолютен, продължавали да играят и през средата на XIII век важна роля и техният авторитет бил признаван от всички дуалисти в Европа.

За ролята на общините България и Драговичия като ръководни центрове за катарите в Западна Европа може да се съди и от едно известие в споменатата вече творба на каталонския писател Дуран де Хуска (писана към 1228—1229 г.). Това известие гласи, че по негово време западните дуалисти били разделени на три групи: едни от тях, пише той, „се подчинявали на гръцките еретици, други на българите, а трети на дроговетите" (Nonnulli enim eorum obediunt graecis hereticis, alii autem Bulgaris et alii Drogovetis).[11] Под „българи" и „дроговети" Дуран де Хуска има очевидно пред вид последователите на общините България и Драговичия, а под гръцки еретици подразбира може би последователите на гръцката дуалистична община в Цариград или посочената от Анселм Александрийски община Филаделфия в Мала Азия.

Останалите 14 богомилски общини, които водели произхода си от България и Драговичия, според данните на Райнер Сакони били следните: църквата на албанензите или на Донезако — тя се намирала в Северна Италия и нейният център бил близо то езерото Гарда; Винцентинската църква или Маркия — нейният център бил близо до Тревизо; Флорентинската църква (с център Флоренция); църквата на Вале Сполетана (центрове Витербо и Ор-

---

[8] A. DONDAINE, Le tractatus, с. 308.

[9] Пак там.

[10] REINER, Summa, с. 70.

[11] CHR. THOUZELLIER, Une somme anticathare, с. 138—139, срв. и с. 211. Срв. REINER, Summa, с. 70. Български превод с коментар за тези църкви у Д. АНГЕЛОВ, Б. ПРИМОВ, Г. БАТАКЛИЕВ, Богомилството, с. 143, 153 сл. Наред с така посочените от Райнер църкви през XIII в. е имало още две организации на катари във Франция, а именно „църква Разес" (ecclesia Rodensis) и „църква Аген" (ecclesia Agennensis). За първата имаме данни до 1240 г., а втората към 1250 г. е била вече почти напълно унищожена (срв. A. BORST, Die Katharer, с. 234). Изчезнала е била вече и създадената вероятно през 1167 г. катарска църква Вал д'Аран (ecclesia Aranensis), A. BORST, пак там.

вието); Тулузката църква (център близо до Тулуза); Каркасонската църква (център Каркасона); църква Франция (център вероятно Мон Еме в Шампания); Албигензката църква (център южно от Албн, в Ломбер); църквата на Славония (в Босна); църквата на латинците в Константинопол; църквата на гърците в Константинопол; църквата Филаделфия в Романия (вероятно в Мала Азия).

През първата четвърт на XIII век върху западните катари се чувствувало известно влияние и от страна на патарените в Босна. Това влияние станало по-силно след 1223 г., когато в Южна Франция избягал тогавашният главен ръководител (дедец) на босненските патарени по име Вартоломей.[12] Той се ползувал сред местните катари с голям авторитет и те се допитвали до него по разни въпроси. Но това влияние на босненското патаренство имало временен характер, докато влиянието на българските богомили, започнало още от средата на X II век, оставало по-трайно и по-значително. Поради това именно името „българи" се ползувало с такава голяма популярност в Южна Франция.

Силното разпространение на катаризма в Южна Франция през първата половина на XIII век предизвикало католишката църква към остри противомерки срещу еретиците. Инициатор на започналите се гонения бил папа Инокентий III (1198—1216 г.), който свикал за тази цел един специален събор в Латеран през 1215 г.[13] Проповедите на църквата за необходимостта да се изкорени катаризмът създали подходящи условия за организирането на един кървав кръстоносен поход срещу еретиците в Южна Франция начело със Симон дьо Монфор. Борбата срещу френските катари придобила при това не само религиозен, но и политически характер. Тя била свързана с плановете на френските крале, които се стремели да разгромят южнофренската феодална аристокрация и да укрепят централната власт. След продължителни военни действия катаризмът в Южна Франция в основни линии бил разгромен и най-последователните бранители на дуалистичната вяра, между които имало и известен брой феодали, намерили смъртта си при обсадата и превземането на главната катарска крепост Монсегюр през 1244 г.[14] Дейно участие в борбата срещу катарите взели верните служители на римската курия-— доминиканските монаси, а главен орган, който гонел и наказвал еретиците, станала във-

ОБРАЗ 16,17

дената през 1233 г. инквизиция. Като един от най-активните и сурови инквизитори се проявил тогава известният Роберт Българина (Robert Le Bougre), който бил вероятно бивш привърженик на катаризма. По същото това време, когато в Южна Франция горели клади и гинели последователите на дуализма, в България, както вече се отбеляза, богомилите се ползували с относителна свобода и българският цар Иван Асен II не вдигал меч срещу тях. Инквизицията в Западна Европа върлувала и вземала все нови и нови жертви, а в българската държава царял дух на религиозна търпимост.

Освен във Франция гонения срещу еретиците били предприети и в Италия.[15] Срещу ересите бил издаден там специален закон през 1224 г. и като главен инициатор за изкореняването им се проявил немският и италиански император Фридрих II Хохенщауфен (1220—1250 г.). През 1233 г. в Милано били изгорени голяма група еретици. Все пак дуалистичните организации останали там да съществуват и не получили такъв тежък удар, както станало във Франция. Към 30-те години на XIII век като голям теоретик на

---

[12] Срв. Ex Rogeri de Wendevar Floribus historiarum, MGH, SS, t. 28, с. 51. Това известие се потвърждава и от едно писмо на папския пратеник в областта Лангедок Конрад, в което се казва, че еретическият главатар се намирал „in finibus Bulgarorum, Croatiae et Dalmatiae, iuxta Hungarorum nationem" (Rec. des Hist., XIV, с. 448—449). При него, продължава авторът, се стичали от всички страни еретици, за да го питат за съвети. Срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 33, Anm. 117. Подробно се спира на същия въпрос O. MANDIČ, Bogomilska crkva, p. 50—55 и 145 сл., като използува целия изворов материал. Срв. също A. SOLOVJEV, Autour des Bogomiles, Byzantion, XXII, 1952, p. 91—96. Трябва да се отбележи, че съществуват някои неясноти относно личността на този виден босненски богомил и че въпреки направените досега подробни проучвания на изворовите данни не всичко може да се счита за достатъчно осветлено.

[13] За Латеранския събор и последвалите след това гонения срещу катарите във Франция срв. подробно у A. BORST, Die Katharer, с. 118.

[14] Подробно изследване за тази катарска крепост и за събитията, свързани с борбата против френските катари през първата половина на XIII век, в монографията на F. NIEL, Montségur, temple et fortresse des Cathares d' Occitanie, Grenoble, 1967, с. 1—402.

[15] A. BORST, Die Katharer, p. 129 сл. Срв. за историята на катаризма в Италия и G. VOLPE, Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana, secoli XI—XIV, Firenze, 1961, p. 17 сл.

катаризма в Северна Италия се издигнал Йохан от Лугио. Той изградил собствена религиозно-философска система, която била в духа на абсолютния дуализъм и която намерила израз в съставеното от него съчинение „Книга за двете начала“ (Liber de duabus principiis). Сред италианските катари продължавали да съществуват спорове по въпросите на дуализма, но, общо взето, надделявали привържениците на умереното дуалистично направление. Умерен дуализъм преобладавал по това време и в Южна Франция.

Освен във Франция и Италия през първата половина и средата на XIII век катаризмът продължавал да се разпространява в някои краища на Германия. Катарски проповедници проникнали и в Пиренейския полуостров (главно в Каталония).

Богомилството в румънските земи

В края на XII и началото на XIII век влиянието на богомилството започнало да се чувствува в румънските земи и по-специално в Трансилвания. Това се дължало на заселването на известен брой привърженици на богомилското учение в тази област, което ставало по това време. Една част от тези богомили дошли от Сърбия в резултат на големите гонения, предприети срещу богомилската ерес при управлението на великия жупан Стефан Неман (1168—1196 г.)[1] Впоследствие пак в Трансилвания, в областите на градовете Блажу и Сибиу, се заселила друга група последователи на богомилството. Това били вече богомили от българска народност.[2] За тяхното присъствие имаме първи сведения от 1306 г.,[3] но може да се заключи със сигурност, че те са били дошли там през предишното столетие. Предполага се, че тези богомили са напуснали българската държава и са били принудени да търсят прибежище на север от Дунава поради преследванията, на които били изложени те по време на царуването на Борил (1207—1218 г.) и по-специално след събора в Търново през 1211 г.

Дошлите в Трансилвания през разглеждания период богомили донесли със себе си редица творби от дуалистичен и апокрифен характер, които започнали да се разпространяват и сред местното население. Така било поставено началото на проникването на една

тясно свързана с богомилските идеи книжнина в румънските земи.[4] Особена популярност добили такива произведения като Апокалипсиса на Йоан Богослов, разказа за борбата на архангел Михаил със Сатанаил, Прение на Христа с дявола, Слизане на Богородица в ада, Повест за кръстното дърво, Адамовия запис и др. Тези произведения, както личи от запазени по-късни техни преписи, се разпространили не само в Трансилвания, но и във Влаш-

---

[1] Срв. TH. N. TRIPCEA, Carasovenii, o „măruntă" populaţie in ţara noastră, „Studii", revistă de istorie, X, 1957, 6, с. 93 сл. Срв. V. TUFESCU, O măruntă populaţie balcanica, Balcania, IV, 1941, с. 513 сл., който установява стария богомилски произход на това население, преминало впоследствие към католичеството.

[2] Срв. Л. МИЛЕТИЧ, Седмиградските българи, Български преглед II, 1896; Б. ЦОНЕВ, История на българския езнк, I, София, 1919, с. 417.

[3] Срв. A. BALOTĂ, Bogomilismul, с. 63.

[4] По въпроса за проникването на апокрифна и дуалистична литература в румънските земи, свързана с влиянието на богомилското учение, пръв обръща специално внимание румънският учен-фолклорист и филолог B. P. HASDEU в книгата си Cărţile populare ale romînilor in sec. XVI in legătura cu literatura poporană cea nescrisă, Bucureşti, 1879. Ценни наблюденя във връзка с този въпрос има и в работата на N. CARTOJAN, Cărţile populare in literatura românească, Bucureşti, 1929, който свързва разпространението на апокрифна и друга литература от средновековна България в румънските земи главно като резултат от турското нашествие. За влиянието на богомилското учение и свързаната с него литература в земите отвъд Дунава има кратки бележки в Istoria Romîniei, II, 1962, с. 191 сл. 667. Накратко по този въпрос и в История на българската литература, т. I, с. 358 сл. По въпроса за проникването на български книги в румънските земи през втората половина на XIV век нататък. Срв. E. TURDEANU, La litterature bulgare du XIV siècle et sa diffusion dans les pays roumains, Paris, 1947, с. 186. Вж. и D. ANGELOV, Les peuples de l'Europe du Sud-est et leur rôle dans l'histoire, I-er congrès international des études balcaniques et Sud-est européenes, Sofia, 1966, p. 36 сл. Специално внимание на въпроса за проникването на повлияни от богомилството български литературни творби в румънските земи в споменатата вече студия на A. BALOTĂ, Bogomilismul şi kulturo-maselor populare din Bulgaria şi ţarile Romîne, Romanoslavica, X, 1964, с. 19—71. В тази студия Балота подхваща и доразвива главно възгледите на P. V. HASDEU, като подчертава с основание значителната роля на богомилската книжнина в духовния живот на румънските земи през XIII—XVIIвек, но той е разширил твърде много обсега на книжнината, която може да се определи като богомилска, и е включил в своите примери и творби на средновековната българска литература, които имат безспорно народен, но не и богомилски характер.

ко и Молдава. Това станало главно през XIV—XV век. Поради това, че по това време българският език бил твърде добре познат на местните жители, донесената от богомилите апокрифна книжнина била достъпна за широки слоеве от населението. Независимо от това някои от апокрифите били преведени през XVI—XVII век и на румънски език, с което те станали още по-популярни и разбираеми. Въз основа на мотиви и образи на отделни апокрифи възникнали нови творби и се създала богата писмена и устна народна традиция. Така станало например с апокрифа за Адамовия запис, който легнал в основата на група разкази и легенди, разпространени в румънските земи и предавани от поколение на поколение.[5] Този апокриф дал отражение и върху средновековната румънска църковна живопис, както личи от направените проучвания на стенописите на някои храмове.[6] Влияние върху средновековната църковна живопис главно в манастири в Буковина оказал и апокрифът „Слизане на Богородица в ада“[7]. По такъв начин чрез материализирането им в образи прокарваните в апокрифната книжнина възгледи добили още по-голяма действена сила върху съзнанието на хората.

Богомилството в България през втората половина на XIII век. Въстание на Ивайло

През втората половина на XIII и началото на XIV век феодализмът в България продължил своето по-нататъшно развитие. От сведенията на изворите и преди всичко на запазените няколко царски грамоти се вижда, че значителна част от селяните през това време се намирали вече във феодална зависимост. Докато през първите години на XIII век броят на свободните села, поне що се отнася до югозападните български земи, е бил все още сравнително голям, през втората половина на това столетие и в началото на XIV век той намалял в сравнение с броя на феодално зависимите села, населени със закрепостени парици. Растял броят на данъците и

повинностите. Наред с натуралната рента, вземана главно във вид на различни десетини, значителна роля започнала да играе и паричната рента. Това водело до засилване на имущественото разслоение в селото. Увеличавал се броят на селяните, които нямали никаква земя и били принудени да търсят препитание по личните домени на феодала и да му работят там като слуги. Най-тежко било положението на тъй нар. отроци, които също били безимотни селяни и получавали надели земя за обработване от личните имоти на феодала при тежки условия. Липсата на земя създавала условия за засилване на арендуването, както и за използуването на наемен труд по имения на едрите собственици.[1]

За сметка на селяните, които се разорявали и обеднявали, поземлената аристокрация непрестанно увеличавала своята икономическа и политическа мощ. В ръцете на отделни феодали (боляри, църкви, манастири) се намирали в края на XIII и през първата половина на XIV век десетки и стотици села. Особено много нараствала поземлената собственост на някои крупни манастири в югозападните български земи.[2]

Укрепнала икономически, феодалната класа си извоювала имунитетни права, които и давали възможност да увеличава размерите на феодалната рента и да получава значителни доходи от селското население. Освен от рентата феодалите печелели от засилената вътрешна и външна търговия, в която вземали дейно участие. Особено големи печалби извличали някои манастири, които натрупвали в складовете си много селскостопански продукти и

---

[5] Срв. A. BALOTĂ, Bogomilismul, c. 55.

[6] Срв. P. HENRY, Folklor et iconographie religieuse, Bulletin de l'institut français des hautes études, 1927, c. 82 сл.

[7] A. BALOTĂ, Bogomilismul, p. 56.

[1] Срв. относно всички тези явления в селото Д. АНГЕЛОВ, Аграрните отношения в Северна и Средна Македония през XIV в., София, 1958. Вж. още А. БУРМОВ, Зависимото население в България през XIII—XIV в., Ист. пр., III, 1946/47, кн. 3; Д. АНГЕЛОВ, За зависимото население в Македония през XIV в., Ист. пр., XII, 1957, кн. I, с. 30—67; Д. АНГЕЛОВ, Въпроси на феодализма в българските земи през XIII—XIV в., Ист. пр., XV, 1960, кн. 6, с. 61—90.

[2] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Рост и структура крупного монастырского землевладения в Северной и Средней Македонии в XIV в., Виз. врем., XI, 1956, с. 135—162.

могли да ги продават по вътрешните пазари и да получават срещу това значителни парични суми. Със събраните пари манастирите закупували нови имоти или пък раздавали заеми с лихва.

Развитието на феодализма предизвикало значителни изменения в положението на градовете. Сведенията на изворите говорят, че през XIII и XIV век градът все повече се превръщал в средище на занаяти и търговия. Това се отнася особено до големите центрове, разположени по черноморското крайбрежие и край река Дунав или по важните пътища във вътрешността на страната и главно по международния път Цариград — Одрин — Пловдив — София — Белград — Виена.[3] От занаятите и търговията печелела главно феодалната аристокрация, която имала здрави икономически и политически позиции в града. Феодалите притежавали плодородни земи, разположени в околността на града, а освен това имали в самия град къщи, работилници и други недвижими имущества. Под тяхна власт са намирали отделни градски жители (парици и отроци), които те експлоатирали по същия начин, както зависимите си люде в селото.[4]

Останалото население в града, съставено от дребни земеделци, занаятчии, наемни работници, лица без работа и т. н., се намирало също в тежко положение. То било потискано и от органите на централната власт, и от местните феодали и богати граждани. Разраствало се лихварството като една от най-опасните форми за разоряването на градските жители. Увеличавал се броят на бедняците (тъй нар. нищи люде). Такива бедняци имало през XIII век например в столицата Търново, както личи от житието на търновския патриарх Йоаким I.[5]

Лошите условия, в които се намирали голяма част от селяните и жителите на градовете, се влошили особено много към 70-те години на XIII век вследствие на честите войни и вътрешните междуособици, които започнали при наследниците на Иван Асен II. Към войните и междуособиците се прибавили и нашествията на татарите. По това време татарите си били образували силна държава в Южна Русия, известна с името „Златна орда", и сред тях се издигнала мощна аристокрация, която живеела главно от войни и грабежи.[6] Един от най-известните татарски вождове тогава бил Ногай, който започнал в съюз с византийците почти ежегодно да преминава р. Дунав и да подлага на големи разорения българските земи.

При тази обстановка избухнало през 1277 г. в Североизточна България голямото селско въстание под ръководството на свинепаса Ивайло.[7] Целта на въстаналите селяни била двояка — от една страна, да се освободят от тежкия феодален гнет на боляpите, а, от друга — да се справят с татарските нашественици и да прекратят набезите им. Още от самото начало бунтът на Ивайло взел широки размери. В продължение на няколко месеца надигналите се селски маси постигнали големи успехи. Татарите били прогонени от страната, а изпратената от Търново царска армия била разбита и сам търновският цар Константин Асен (1257—1277 г.) паднал в боя. След тази голяма победа името на Ивайло прогърмяло из цялата страна. Освен селяните, които образували главното ядро на войската му, при Ивайло започнали да се стичат и градските бедняци. Подобно на селяните бедното градско население, което също се намирало под гнета на болярите, виждало в лицето на простия свинепас свой закрилник и избавител. При влизането си в завзетите градове той бил посрещан, както личи от разказа на

---

[3] Срв. за развитието на занаятите и търговията в средновековните български градове I. SAKAZOV, Bulgarische Wirtschaftsgeschichte, Berlin, 1929; Д. АНГЕЛОВ, По въпроса за стопанския облик на българските земи през XI—XIV в., Ист. пр., VII, 1951, с. 426—441; СТР. ЛИШЕВ, За стоковото производство във феодална България, София, 1957; СТ. ЦОНЕВ, Стоковото производство във феодална България, Ист. пр., X, 1954, ки. 5, с. 51—81; История на България, I, с. 190 сл.; Д. АНГЕЛОВ, Към въпроса за средновековния български град, Археология, II, 1960, с. 9—22.

[4] Срв. за феодалната аристокрация и нейната роля в града Д. АНГЕЛОВ, п. с., с. 19 сл.

[5] Срв. съответния текст у И. СНЕГАРОВ, Неиздадени старобългарски жития, Год. на Духовната академия „Св. Климент Охридски", III, 1953/54, с. 168. В това житие става дума и за наемни работници (наѥмникы), които работели срещу заплащане в пари.

[6] Срв. за тази татарска държава изследването на Б. Д. ГРЕКОВ и А. Ю. ЯКУБОВСКИЙ, Золотая орда и ее падение, М.—Л., 1950, с. 1—442.

[7] Главен извор за въстанието на Ивайло е византийският писател Георги Пахимер. Ценни допълнения към неговия разказ има у Никифор Григора, както и в поемата на Мануил Фил. По-нова литература: Д. АНГЕЛОВ, Ивайло, С., 1954; П. ПЕТРОВ, Въстанието на Ивайло (1277—1280 г.), ГСУ Фил.-ист. фак., т. 49, кн. 1, 1955, с. 175—267; Г. О. КАРЫШКОВСКИЙ, Восстание Ивайла, Виз. врем., XIII, 1958, с. 107—135; срв. и История на България, I, с. 204 сл.; В. ЗЛАТАРСКИ, История, III, с. 543 сл.

византийския писател Георги Пахимер, с възторг и бил провъзгласяван навсякъде за вожд и цар. Подкрепян от многобройните си привърженици, Ивайло влязъл накрай в българската столица Търново, оженил се за Мария, вдовицата на Константин, и бил тържествено коронясан за цар на българите (пролетта на 1278 г.).

Развоят на събитията подсказвал успешен край на селското въстание, обаче скоро настъпили усложнения. Разтревожени от антифеодалния бунт, който можел да даде опасни последици и за тях, византийците се намесили и изпратили силна войска в България. Същевременно откъм север се появили отново татарските орди. Изправен пред два фронта, Ивайло бил принуден да започне продължителна и кървава война, за да отбие нахлулите в страната му врагове. А това дало възможност на болярската аристокрация, която била настроена враждебно срещу него, постепенно да се окопити и да засили позициите си. През 1280 г. Ивайло бил принуден да напусне България. Болярството надделяло и на престола дошъл Георги Тертер I (1280—1292 г.).

Въстанието на Ивайло независимо от своя несполучлив завършък представлява върхът на антифеодалната борба на българските селяни и градски бедняци през втората половина на XIII век. Естествено е да се постави въпросът, каква е била ролята на богомилите в това въстание и как са се отнесли те към него. По този въпрос в изворите не се споменава нищо. Нито у Георги Пахимер, нито у Никифор Григора се среща каквото и да е указание за някаква еретическа дейност и агитация във връзка с обявяването и хода на въстанието. От техния разказ личи само, че вождът на въстаналите селяни Ивайло още от самото начало се ръководел от мисълта, че трябва да прогони негодния според него търновски цар и да седне вместо него на престола и да управлява. Той считал, че „промисълът го е назначил за някаква си власт, и затова често приказвал със селяните и свинепасите, като твърдял, че нерядко му се явявали светии и го подбуждали да извърши вълнение сред народа, за да почне сам да управлява“[8]. Тези твърдения на Ивайло не ни дават основание да виждаме в него човек, надъхан с богомилски възгледи, а, напротив, свидетелствуват за свързаността му с православието. Православна е преди всичко неговата представа, че властта иде от бога и че той определя кой трябва да я получи. В духа на православието е и вярата му за ролята на светците като

посредници между бога и хората, чрез които той им съобщава своята воля. На основата на православието е и убеждението на Ивайло, че от личността на владетеля зависи съдбата на поданиците и че е нужно лошият и негодният цар да бъде заменен с по-достоен, за да се подобри животът на хората и да заживеят те щастливо.

С една дума, във възгледите на Ивайло не могат да се открият еретически настроения, а по-скоро една засилена и доведена до съответен извод средновековна религиозност, с която той искал да обоснове намерението си да започне бунт срещу властта и да стане цар. Самите негови привърженици от села и градове, които масово се стекли под знамената му и го довели след бляскави победи до стените на Търново, били също ръководени от мисълта, че техният вожд трябва да стане цар и да прогони Константин Асен от престола. По подобие на Ивайло и те били под влиянието на представата, че бедите и нещастията, които ги съпътствуват цял живот, се дължат на това, че на трона стои неспособен и лош цар, който не се грижи за поданиците си, не ги закриля от произволите на болярите и нашествията на татарите. Достатъчно било според тях да се промени владетелят, за да се създадат условия за подобрение на положението им. С тази вяра те следвали свинепаса във всичките му битки, с тази вяра го провъзгласили тържествено за цар в Търново.

По такъв начин, ако се направи идеологичен анализ на селското въстание през 1277—1280 г., ще се види, че в него не са били ръководни богомилските дуалистични възгледи за отрицание на всяка власт като произхождаща от Сатаната, а възгледи на православна основа, които признавали богоустановеността на царската власт и виждали в личността на владетеля главен фактор за разрешаване на всички въпроси и за създаване на общо благоденствие.[9] Това надценяване на царя е типично за мислите и на-

---

[8] G. PACHYMERIS de Michaele Palaeologo lib. VI, c. 431.

[9] Наличието на подобни възгледи сочи, че във въстанието на Ивайло може да става дума за известен религиозен елемент дотолкова, доколкото чрез него е била обоснована вярата на надигналите се селяни, че се борят за „добър цар" и истински „божи поставеник". Недостатъчно е оценено според мене това у П. О. КАРЫШКОВСКИЙ, Восстание Ивайла, с. 134, който ограничава силно ролята на религиозните моменти, като ги свързва само с първите проповеди на Ивайло и не ги търси и в съзнанието на селяните. Известна бе-

строенията на средновековното селячество. То се проявява не само при въстанието на Ивайло, но и при редица други селски въстания през средновековната епоха. Примери за това ни предлага и историята на съседната Византийска империя.

Би могло да се предположи, че тенденциите към надценяване на царската власт са започнали да се разпространяват сред българското селячество най-вече по време на управлението на Иван Асен II, тъй като този български владетел, както вече се каза, се стремял да намери по-широка поддръжка сред народните маси и прекратил преследванията срещу богомилите, които били най-верни и пълни изразители на народните настроения. Вероятно от това време сред привържениците на богомилството започнали да се проявяват колебания по въпроса за характера на „царската власт" и нейния произход. Дуалистичната догма, че царят е служител на Сатаната, се сблъсквала с православната теза, че той е божи поставеник, и поради обстоятелството, че при Иван Асен нямало гонения срещу еретиците, тази теза постепенно започнала да обхваща умовете на повече хора. В резултат на това, когато през 1277 г. избухнало въстанието на Ивайло, надигналите се народни маси били вече готови да възприемат с охота идеята за „добрия цар" и в нейно име да подкрепят своя вожд в борбата му за сваляне на Константин Асен и за заемане на царската власт в Търново. Естествено това ги отдалечило в значителна степен от теоретическите положения на богомилството за характера и ролята на царската власт и в такъв смисъл намалявало възможността на богомилската идеология да играе важна роля върху тяхното съзнание и поведение.

Богомилството през XIV век и неговият залез

В историята на средновековна България XIV век е един от най-напрегнатите и съдбоносни периоди. Тогава българската държава изживява своите последни години, за да падне след упорита борба под ударите на османските завоеватели. Тогава се наблюдават и последните по-значителни прояви на богомилското движение, което

с установяването на турската власт постепенно замира, за да изчезне накрай окончателно.

Както през предишните столетия, тъй и в навечерието на турското завладяване богомилската идеология и нейната роля върху умовете на хората била най-тясно свързана с обществено-икономическата, политическата и духовната обстановка в страната. Наложително е поради това, макар и накратко, да се направи един преглед върху най-важните моменти които характеризират и определят тази обстановка.

Първото обстоятелство, на което трябва да се обърне внимание, е това, че класовите противоречия в българското общество през XIV век достигат до своята връхна точка. Властта на феодалната аристокрация, снабдена с обширни земи и зависимо население, била вече извънредно силна, и то както в селото, така и в града. Отделни светски и църковни феодали в югозападните български земи (като например манастирите Хилендар, Пантелеймон и Рилския манастир) притежавали по това време десетки и стотици села, а също и разни имоти в градовете.[1] Феодалите образували ядката на „градския патрициат" и в техни ръце било гражданското и военното ръководство на града. Из средата на феодалната класа (болярството) били назначавани и най-главните царски сановници, натоварени да управляват отделните области в държавата и да изпълняват функции от финансов, административен и военен характер. За тези сановници и тяхната служба намираме данни главно в запазените царски хрисовули от XIV век.

Голямата политическа сила на феодалната класа давала възможност на отделни нейни представители да си извоюват пълни имунитети по отношение на органите на централната власт, а дори и да се откъснат изцяло от нея и да си създадат самостоятелни владения. Това явление се засилва към средата на XIV век и довежда до разделянето на българската държава на три части.

лежка в това отношенне може да се направи и към студията на E. WERNER Volkstümliche Häretiker ober sozial-politische Reformer? (с. 66)

[1] Д. АНГЕЛОВ, Аграрните отношения в Северна и Средна Македония през XIV в., с. 47.

[2] Срв. М. АНДРЕЕВ — Д. АНГЕЛОВ, История на българската държава и право, с. 137 сл.

Наред с феодалната аристокрация през разглеждания период се очертал като икономическа и отчасти и като политическа сила един малък слой от забогатели граждани, предимно търговци, които също спадали към състава на „патрициата“,и каквито намираме най-вече в големите центрове, като Търново, Пловдив, Месемврия и пр. Те действували обикновено в сътрудничество с феодалите.

Мнозинството от населението по села и градове живеело при лоши условия. В селото феодалната рента нараствала и по-специално увеличавали се ангариите, тъй като едрите земеделци били заинтересувани да получават колкото се може по-голяма продукция от своите земи поради разрасналия се външен и вътрешен пазар. През средата на XIV век в югозападните български земи ангариите достигали до два пъти седмично.[3] Все по-строги ставали наредбите за закрепостяването на селското население, което се обяснява със стремежа на феодалите да си осигурят работна ръка.[4]

Тенденциите към обезземяване на селячеството, които се проявяват и през XIII век, получили сега още по-голямо развитие. От данни, които се отнасят предимно до положението на села в Южна Македония, личи, че през началото и средата на XIV век броят на малоимотните или съвсем обезземени селяни достигнал до 1/3 от общия брой на жителите на тези села.[5] Главна причина за разоряването на селяните били тежките данъци. Друга причина били зачестилите турски нашествия, които принуждавали много хора да напускат земите си. Такива бегълци в началото на XIV век идвали главно от Мала Азия, която била завладяна към това време от турците. По-късно, когато турските нашественици се прехвърлили на Балканския полуостров и започнали да се настаняват в Тракия и Македония, притокът на тези бегълци, напуснали родните си огнища, станал още по-голям.

Освен в селата нараствал броят на обеднелите и безимотни хора и в града. В изворите все по-често се говори за „нищи люде“ (πτωχοί), които представлявали значителна част от населението в по-големите градски центрове. Това били предимно дребни занаятчии, наемни работници, лица без всякаква работа, избягали от селата крепостни и пр.[6] Тези „нищи люде“ били експлоатирани еднакво от феодалната върхушка и от богатото гражданство и вследствие на това сред тях най-лесно намирали почва антифеодални настроения.

Обедняването на много хора и откъсването им от дом и имот се придружава с едно характерно за историята на българските земи през XIV век явление, а именно с появата на различни дружини от скитници и бедняци, които се движели из гори и планини, нападали богати манастирски общежития, феодални имения и пр. От такъв род била например дружината на Момчил, която години наред се подвизавала в Родопската област — най-първо на българска, а след това и на византийска територия.[7] За такива дружини става дума в житието на Теодосий Търновски. Срещу участниците в тия дружини властта вземала строги мерки, като ги обявявала за разбойници и убийци и ги заплашвала не само със светски наказания, но и с църковни анатеми.[8] Наличието на такива „разбойници" и „убийци" е ярко доказателство за бедственото положение, до което били достигнали мнозина и което ги карало да напускат дом и семейство и да водят живот, пълен с несгоди и опасности.

Един нов и крайно тежък момент, който влошил още повече положението на голяма част от българския народ през XIV век, била появата и нашествията на турците.[9]

---

[3] Д. АНГЕЛОВ, Аграрните отношения в Северна и Средна Македония през XIV в., с. 162 сл.

[4] За тия строги наредби свидетелствува главно Законникът на сръбския крал Стефан Душан, издаден през 1349 г., т. е. по това време, когато в пределите на сръбската държава са влизали и някои от югозападните български земи.

[5] Срв. А. П. КАЖДАН, Аграрные отношения в Византии в XII—XIII в., с. 174.

[6] Срв. Д. АНГЕЛОВ, Към въпроса за средновековния български град, с. 22. Броят на бедните в града се увеличава по това време твърде много и в големите градове на Византия. Б. ГОРЯНОВ, Византийский город XIII—XIV в., Виз. врем., XIII, 1958, с. 177 сл.; Р. БРОУНИНГ, Комуната на зилотите в Солун, Ист. пр., VI, 1950, кн. 4—5, с. 509—525; Д. АНГЕЛОВ, Антифеодални движения в Тракия и Македония през средата на XIV в., Ист. пр., VIII, 1951/52, кн. 4—5, с. 439.

[7] Срв. за Момчил История на България, I, с. 219, 222.

[8] Срв. Борилов Синодик, анат. 104, с. 74.

[9] Срв. П. НИКОВ, Турското завладяване на България и съдбата на последните Шишмановци, ИБИД, VII—VIII, 1928, с. 41—112; Д. АНГЕЛОВ, Турското завладяване и борбата на балканските народи против нашествениците, Ист. пр., IX, 1953, кн. 4, с. 374—399; История на България, I, с. 233 сл.

Както е известно, турските племена се появили най-напред към 60-те години на XIII век в границите на византийска Мала Азия и след редица опустошителни набези успели да овладеят тази богата и важна за империята област. Между 1326—1337 г. паднали в ръцете на завоевателите последните византийски градове — Бруса, Никея и Никомидия.

В Мала Азия турците образували няколко емирства, от които най-силни били емирството на Умур (1334—1348 г.), разположено в областта на Смирна, и емирството на Осман (1299—1326 г.), което обхванало централните и северозападните краища. При наследника на Осман, Урхан (1326—1359 г.), това емирство увеличило територията си и започнало да се превръща в силна военно-феодална държава.

След като се укрепили в Мала Азия , турците насочили погледа си и към балканските земи. Те си построили флота и започнали чести и опустошителни набези най-вече по южното тракийско крайбрежие, както и по бреговете на Тесалия и Пелопонес. Между 1326—1341 г. били извършени десетки нахлувания в тези земи, при които особено много се отличил смирненският емир Умур.

Турският натиск върху балканските територии на Византия се усилил още повече между годините 1341—1354, когато в страната бушувала жестока гражданска война. Борещите се византийски аристократически групировки, ръководени от Йоан Кантакузин и Йоан Апокавк, в стремежа си да изтръгнат победата викали турските емири за съюзници и им позволявали да грабят тракийските и македонските села и градове, да се обогатяват с роби и плячка. Най-големи изгоди от тази политика извлякъл Умур бег, който бил съюзник на Кантакузин и който действувал с наемните си отряди най-вече в Тракия. След смъртта на Умур (1348 г.) като съюзник на Кантакузин се намесил в междуособната война владетелят на османските турци Урхан. През 1352 г. един негов отряд начело със сина му Сюлейман заел крепостта Цимпе (в Южна Тракия). Две години по-късно, възползувани от едно земетресение, турците превзели и крепостта Галиполи и я превърнали в своя главна опора за по-нататъшни действия.[10]

По това време турците влезли вече в досег и с територията на българската държава. Техните грабителски дружини нахлували на няколко пъти в Българска Тракия (1346, 1349, 1351, 1352 г.)

и извършили големи опустошения. Редица селища били разорени, а населението им отведено в робство.

След 1359 г., възползувани от общата слабост на балканските държави, които се изтощили във взаимни ежби, османските турци предприели голямо настъпление и в продължение на около четири години завзели почти цяла Византийска Тракия с градовете Димотика, Одрин и др. След това те проникнали в българска територия и овладели Стара Загора и Пловдив. Опитът да се спре понататъшното турско проникване, направен от двама самостоятелни владетели в Македония — Вълкашин и Углеша, завършил безуспешно. В битката при Черномен на 26 септември 1371 г. тяхната войска била напълно разбита и самите те загинали. След това поражение турците, предвождани от султан Мурад (1362—1389 г.), се насочили към Югозападна България и Македония и превзели редица градове, а други техни отряди започнали да действуват за овладяване на Родопската област и българските градове в Приморска Тракия.

Нахлуването на турците било придружено с големи опустошения, с палежи на къщи, с отвличане на добитък, с масови поробвания. Жив отглас за бедствията, които носели със себе си нашествениците, намираме в разказа на един съвременник на събитията — светогорския монах Исай. „Като убиха юначния деспот Углеша — пише той, — турците се пръснаха и полетяха по цялата земя подобно на птици по въздуха. Едни от християните бяха изклани, други отвлечени в робство, а онези, които останаха там, смърт несретна ги покоси, защото загинаха от глад. . . , опустя земята, лиши се от всичките си блага, погинаха людете, изчезна добитък и плодове. И наистина живите облажаваха умрелите порано.“[11]

При създалата се обстановка на изострени класови противоречия, феодални междуособици и тежки бедствия, причинени от турските нашественици, сред българското общество през XIV век

[10] Срв. Д. АНГЕЛОВ, История на Византия, III, 1937, с. 102.

[11] Срв. Л. СТОЯНОВИЧ, Стари српски натписи, III, с. 51, 52, № 4944; Й. ИВАНОВ, Старобългарски разкази, с. 53 сл. Общо за последиците от турските нашествия на Балканския полуостров D. ANGELOV, Certains aspects de la conquête des peuples Balkaniques par les Turcs, Byzantinoslavica, XVII, 2, 1956, с. 220—275.

се разпространяват най-различни мисли и настроения. Налице било голямо раздвижване на духовете, породено от смутната и съдбоносна епоха, сред която живеели хората. Един преглед на тези възгледи и настроения ще ни даде възможност да си изясним по-добре и по-правилно същината и ролята на богомилството в неговите последни прояви, които се наблюдават по това време.

Заслужава да се отбележи на първо място посочената още от времето на въстанието на Ивайло тенденция към надценяване на ролята на „царя" като фактор, от който зависи всичко и който е в състояние да създаде благополучие за поданиците си, като ги избави от външни и вътрешни беди. Тази тенденция прозира в някои апокрифни съчинения, преведени от гръцки на български език по това време, и преди всичко в тъй нар. „Слово на Методий Патарски" и в пророчествата на Андрей Юродиви, съдържащи се в един сборник от 1345 г. В Словото на Методий Патарски се дават гадания и предвиждания за събитията, предхождащи края на света, като в центъра на разказа е поставен „гръцкият цар".[12] Той се бори с „нечистите народи", успява да се справи и да създаде мир и щастие за хората в своето царство. С право предполага К. Радченко в своето изследване на този апокриф, че в случая се касае до пророчества във връзка с борбата срещу турските нашественици, които се крият под името „нечисти народи".[13] За гръцкия съставител на апокрифа под „гръцки цар" се е подразбирал безспорно цариградският василевс, докато за българския преводач под този образ се е явявал търновският цар Иван Александър.[14] Към него са били отправени надеждите да спаси страната от грозящата я турска заплаха и да създаде траен мир.

Есхатологични пророчества, в центъра на които стои пак личността на владетеля, образуват съдържанието и на апокрифа на Андрей Юродиви. Там се говори за царя, който ще порази всичките си врагове, ще премахне данъците, ще възстанови храмовете, ще обнови разрушените жертвеници. Болярите по негово време ще станат още по-богати, а нищите ще се изравнят с тях по богатство. Царят ще прогони юдеите, ще избави столицата от „измаилтяните" (т. е. мохамеданите). Характерно е, че в гръцкия текст на апокрифа името на този цар не се споменава и той е даден като общо понятие, като символ на избавител и ощастливител. В българския превод обаче, запазен в сборника от 1345 г., царят носи

името „Йоан". Правилно е според мене предположението на К. Радченко, че тук се има пред вид Йоан Александър,[15] който се намирал тогава на върха на своята слава.

Тенденциите да се възвеличава владетелят, да се изтъква той като единствен и решаващ фактор са били подхранвани преди всичко от църковното учение, че царят е божи помазаник, че той е поставен да управлява „земното стадо" и че от него зависят изцяло ходът и развитието на земните дела. Доказателства за това се съдържат главно в някои творби на патриарх Евтимий (похвални слова, жития и пр.). Показателен е например уводът в похвалното слово на Константин и Елена, където между другото четем твърдението, че „причина за всички добри неща е великият цар" (Вина же благимь вьсѣмь великый есть цар).[16] Социалната среда, в която подобни възгледи намирали най-добра почва, е била главно обезправеното политически и държано в невежество селячество. Притискани от феодалния гнет, разорявани от междуособици, от вражи нашествия, от глад и епидемии, селяните били заблуждавани от църковните проповеди, че съдбата им е в ръцете на царя и че той е в състояние да премахне злочестините и да им създаде мирен и щастлив живот.

Естествено наличието на подобни „царистки тенденции", каквито се разпространявали, както вече се видя, сред българското селячество по време на въстанието на Ивайло и каквито са били налице и през разглеждания период, не е могло да не предизвика отслабване на борческия дух на потисканите хора. Да се въз-

---

[12] Словото на Методий Патарски е издадено у Н. ТИХОНРАВОВ, Памятники отреченной русской литературы, II, Москва, 1863, с. 213—225.

[13] К. РАДЧЕНКО, Религиозное и литературное движение, с. 31 сл.

[14] Трябва да се отбележи, че Иван Александър се титулувал не само „цар на българите", но „цар на българи и гърци", така че за българския преводач на апокрифа названието „гръцки" цар е могло да се отнесе и към Иван Александър. Вероятно затова в своя превод той оставя това название непроменено.

[15] К. РАДЧЕНКО, Религиозное и литературное движение, с. 31 сл.

[16] E. KALUŽNIACKI, Werke, с. 103. Срв. също житието на Иван Рилски (пак там, с. 20), където се развива мисълта, че царят трябва да бъде закрилник на своите поданици и че „бедните трябва да излизат радостни от неговия дворец" (да исхождат нищїи радостни отъ твоеѭ полаты).

лага всичко на „владетеля“ като ключ за разрешаване на социалните неправди означавало да се замъглят действителните и остри обществени противоречия и да не се дирят главните фактори за тяхното съществуване — с други думи, да се притъпи жилото на класовата борба.

Наред с тенденциите към надценяване ролята на „царя“ тежката действителност в България през XIV век пораждала и тенденции към едно крайно усилване на религиозността, граничещо с грубо суеверие. Усилвало се убеждението, че на земята се разпореждат зли духове и демони, които причиняват беди на хората, тикат ги към грехове и престъпления. Ярко проличава това убеждение в съставяната по това време житийна литература у нас и във Византия. В почти всички жития се отделя голямо място на ролята на дявола и на неговите демони, които вършат своите черни дела и хитрости, за да заблуждават и измъчват хората.[17] Тази вяра за гибелната и силна роля на демоните е била добра основа за разпространяването на еретическите дуалистични възгледи на павликяни и богомили, че земният мир е царство, в което управлява Сатаната.

В тясна връзка със силните демонологични настроения си пробивала сред по-суеверните хора път мисълта, че съществуват магьосници, които действуват по внушение на дявола и на неговите служители. С различни магии и вълшебства си обяснявали мнозина от тях постигналите ги нещастия и тежкия живот, който им било отредено да водят. Вярата в магьосници и магии се разпространила особено много сред византийското общество към средата на XIV век, както личи от няколко патриаршески грамоти, издадени по този повод. Като блюстител на християнската догма духовенството преследвало, разбира се, строго лицата, уличени във вършене на „магии“, и ги обявявало за служители на дявола и врагове на православната вяра.[18] При това духовниците настоявали упорито, че „магьосниците“ са първопричина за всички злини, че те докарват със своите действия бедите и нещастията. Поддържайки тая вяра сред суеверното население, те отклонявали погледите на хората от действителните причини за тежкия живот и социалните неправди и с това косвено укрепвали идеологичните позиции на господствуващата класа.

Разпространяването на вярвания в магии и демони било тясно

преплетено с оживяване на стари, езически традиции. Показателна в това отношение е историята на някой си Теодосий, монах, който дошъл от Цариград в Търново и започнал да проповядва сред тамошното население. По думите на житиеписеца на Теодосий Търновски този монах се занимавал с чародейство и магии и успял да примами много хора,и то не само прости, но и „нарочити и славни". Освен това той учел последователите си да се покланят на някакъв дъб (покланнатн во се наказоваше дубв), за да получат изцеление.[19] „Затова и мнозина — казва се в житието — принасяха там в жертва овци и агнета, вярвайки в такава измама." Няма съмнение, че в случая се касае до придържането към една езическа традиция, като се има пред вид вярата на старите славяни в съществуването на „свещени дървета", под които те се молели и правели жертвоприношения.[20]

Друга и важна последица от тежката действителност, сред която живеело българското общество през XIV век, било усилването на мистичните настроения и на стремежа да се постигне успокоение и избавление на душата чрез бягство от „земния свят" и приближаване към „бога". Един обичаен и следван в продължение на столетия път към това желано състояние било отшелничеството, което и сега продължавало да привлича отделни хора и да ги кара да живеят с години наред из гори и планини като сурови и строги аскети. У отшелниците липсвала обаче стройно установена религиозна система, която да обоснове техните аскетично-мистични тенденции, да ги оформи в закръглено и цялостно учение. Тази нова религиозна система била създадена през XIV век чрез учението на исихастите, което възникнало на византийска почва, но намерило скоро добър прием и сред българското общество.

Корените на исихазма могат да се открият още в проповедите и живота на отделни палестински монаси през V век. Отделни мо-

---

[17] Срв. примерите за това у К. РАДЧЕНКО, Религиозное и литературное движение, с. 152 сл., 161, 179, 276, 325. В духа на демоноложките представи, както сочи той, са били преправяни някои по-стари жития, като например житието на Иван Рилски, писано от патриарх Евтимий.

[18] К. РАДЧЕНКО, п. с., с. 158 сл.

[19] Срв. Теодосий Търновски, житие, с. 19. Новобългарски превод у В. КИСЕЛКОВ, Житието на св. Теодосий Търновски, с. 13, § XIII.

[20] Срв. по-горе, с. 114.

менти от това религиозно течение са разработени и в творбите на изтъкнатия византийски богослов Симеон Нови през XI век.[21] Завършен вид получава исихазмът обаче в проповедите и писанията на византийския монах Григорий Синаит от края на XIII век и впоследствие в съчиненията на неговия главен продължител през XIV век Григорий Палама, който внесъл и някои новости в това учение. От Византия исихазмът се разпространил и в България. Главен теоретик на това религиозно направление у нас бил Теодосий Търновски, който бил ученик на Григорий Синаит и сам създал впоследствие своя школа от ученици и последователи в Килифаревския манастир близо до Търново. Друг последовател и разпространител на исихазма в България бил Ромил Видински. Привърженик на исихазма бил и последният търновски патриарх Евтимий (1375—1393 г.).[22]

Главни паметници за изучаването на исихазма във Византия са двете жития на Григорий Синаит и Григорий Палама, както и различните техни произведения, не всички от които са още издадени. А за исихазма в България най-ценен материал се съдържа в житията на Теодосий Търновски и Ромил Видински. Интересни данни за исихазма има също така и в някои творби на патриарх Евтимий (жития и похвални слова), както и в похвалното слово, написано в негова чест от ученика му Григорий Цамблак.[23]

Изходно положение в учението на исихазма била мисълта за някогашната непосредствена връзка между бога и човека, която съществувала в рая. В съгласие с библейския разказ исихастите проповядвали, че първият човек бил създаден по образ и подобие на бога и се наслаждавал на райско блаженство в своя небесен дом (едема). Противно на богомилите и на други дуалисти, които твърдели, че само душата на човека е вдъхната от бога, а тялото му е творение на злата сила, исихастите учели, че и тялото, и душата произхождат от бога и че плътта е неин храм. Но пребиваването на Адам в рая не продължило дълго. Поради стореното прегрешение той бил изгонен от небесните селения и така общението му с бога се прекратило. Виновен за това прегрешаване според исихастите бил Сатаната, който продължавал непрестанно да внушава на земните хора лоши помисли, да ги тласка по пътя на греха. Наложително било, проповядвали те, да се пресекат козните на злата сила и да се възстанови някогашната връзка между бога и човека,

т. е. да се възстанови Адам, както проповядвал Григорий Синаит, в неговото първобитно съвършенство. Който постигнел това, учели исихастите, щял да бъде избавен от страшната присъда за грешниците при второто пришествие на Христос и го очаквало вечно райско блаженство.

Ръководени от своя стремеж за възстановяване на първоначалното единение между бога и човека, исихастите разработили система

---

[21] Срв. за него К. HOLL, Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum, Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen, Leipzig, 1898; I. HAUSHERR, Vie de Symeon, le nouveau Theologien, Rome, 1928. Върху исихазма има обширна литература. От по-старите работи заслужават отбелязване: Ф. И. УСПЕНСКИЙ, Очерк по истории византийской образованности, СПб., 1891, с. 309 сл., и К. РАДЧЕНКО, Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием, Киев, 1908. Срв. още монах ВАСИЛИЙ (КРИВОШЕИН), Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы (Seminarium Kondakovianum, VIII, Praha, 1936, с. 99—154). Срв. още E. V. IVANKA, Palamismus und Vätertradition, 1054—1954. L'Eglise et les Eglises, II, 1955, с. 29—46; A. WENGER, Bulletin de spiritualité et de Theologie byzantines (Revue des Etudes byzantines, XIII, 1955, p. 167 sq.); H. SCHÄDER, Das Glaubenbekenntnis des Gregor Palamas (+1359). Seine theologische und Kirchenpolitische Bedeutung, Θεολογία, 1956, с. 1—14; I. HANSHERR, L'hesychasme, Etudes de spiritualité, Orient. Christ. Period. 22 (1956), 5—40, 247—287; CH. JOURNET., Palamisme et Thomisme, Revue Tomist, 60 (1960), с. 429—452. През последно време един от най-изтъкнатите познавачи на исихазма е френският богослов J. MEYENDORF, който издаде едно от основните съчинения на Палама под наслов GREGOIRE PALAMAS, Defense des saints Hésychastes, Introduction, texte critique, traduction et notes. Spicilegium sacrum. Lovaniense. Louvain, 1959, с. 1—727. От него е и последната голяма студия върху живота и творчеството на Григорий Палама под заглавие Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris, 1959, с. 1—431. Написана с безспорно познаване на фактическия материал от богословско-идеалистически позиции, тази студия е предмет на обстойна критична рецензия от М. Я. СЮЗЮМОВ във Виз. врем., XXIII, 1963, с. 262. Срв. още D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 253, сл. E. WERNER, Volkstümliche Häretiker oder sozial-politische Reformer?, с. 61; H. G. BECK, Kirche und theologische Literatur, с. 364, 712 сл.; Д. АНГЕЛОВ, Към историята на религиозно-философската мисъл в средновековна България — исихазъм и варлаамство, Известия на историческото дружество, XXV, 1967, с. 73—93.

[22] Произведенията на патриарх Евтимий са издадени от Е. KALUŽNIACKI, Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymios, Wien, 1901. Български преводи на някои от тях у П. ДИНЕКОВ, К. КУЕВ, Д. ПЕТКА-

от задължителни норми на поведение, които трябвало според тях да се спазват и изпълняват най-строго, за да се постигне желаната цел. Тези задължителни норми на поведение се разпадали на две главни групи: πρᾶξις (ДЕЯНИЕ) и θεωρία (ВИДЕНИЕ).

Праксисът, за който говори подробно Григорий Синаит в своите произведения и който е бил проповядван и от Теодосий Търновски и Ромил Видински, се свеждал в спазването на редица монашеско-християнски добродетели: въздържане от удоволствие, смирение, бодърствуване, търпение, послушание, пост и молитви. Особено много се наблягало на задължението да се избягва лекият и удобен живот. В житието на Ромил Видински се препоръчва като най-силно средство за исихаста по пътя на негово усъвършенствуване по време на „праксиса" въздържането от три неща (тричестное въздържание), а именно от сън, от храна и от телесен покой (сна глю и пище к тѣлеснаго покоя). Да не се угажда на корема, да се избягва „веществена и земна храна — това било едно от най-настоятелните изисквания на навлезлия в упражнение на „праксиса". Препоръчвало се също така пълно послушание на обучаващия се в исихазъм пред неговия духовен наставник и безпрекословно изпълнение на нарежданията му.

Но праксисът (деянието), макар и изпълняван най-старателно, не бил достатъчен според учението на исихастите да доведе до създаване на желаната връзка с бога. Нужно било той да бъде последван от една втора група от действия, които издигали вярващия на още по-висока степен и му давали накрай възможност да постигне тази връзка. Това било тъй нар. „теория" (видение).

За да се премине към „теорията", необходимо било, учели исихастите, вярващият да прекрати всяко общение с хората, да се уедини сам в манастирска килия или пък да се оттегли в някое пусто място, където не може да го смути никой. „Пустинолюбието" било според техните проповеди важна стъпка към по-нататъшното усъвършенствуване, към приближаването към бога. Отделен от хората, останал сам със себе си, вярващият трябвало да се предаде на пълно безмълвие. На това състояние на безмълвие (на гръцки ἡσυχία) теоретиците на исихазма отдавали много голямо значение и оттам иде названието на тяхното учение. Те го считали за най-висше състояние на душата, при което човек се откъсва от всичко земно и върху него спират да действуват всякакви смуща-

ващи мисли и страсти. Единственото, което трябвало да прави тогава вярващият било според учението на исихастите непрестанната и дълбока вътрешна молитва (тъй нар. „умна молитва"). Тази молитва докарвала действието на светия дух в душата на човека и накрай той достигал до желаното единение с бога, т. е. до онова състояние, в което се намирал първият човек в рая. Постигналият това единение имал възможност според исихастите да наблюдава божествената светлина, която някога били видели учениците на Христос на планината Табор. Наблюдаването на тази светлина бил връхният момент, достъпен само за съвършения исихаст, който бил преминал с успех всички степени на „праксиса" и „теорията". Завършек на божественото съзерцание бил според учението на Григорий Синаит екстазът, т. е. едно състояние на дълбока вътрешна радост и удивление.

Учението за „божествената светлина", която се явява пред очите на исихаста, е развито с големи подробности в произведенията на Григорий Палама. Той свързал това учение с един спорен въпрос, който вълнувал тогава умовете на византийските богослови, а именно въпроса за „СЪЩИНАТА" и „ЕНЕРГИЯТА" на бога. Според Палама трябвало да се прави разлика между тези понятия. Божествената същност (οὐσία) била нещо по-висше и при това недостъпно за ума и сетивните възприятия на човека, докато божествената енергия (ἐνεργεία, δύναμις) представлявала само една еманация на божествената същност и могла да въздейства върху хората и да бъде достъпна за тях. Такава еманация била според Палама не само светлината, която се явила на учениците на Христос на планината Табор и която се явявала и пред съвършените исихасти, но и редица висши идеи и добродетели — като например мъдрост, любов, милосърдие, вечност и т. н. Всички тези идеи и добродетели водели по думите на Палама произхода си от бога и в това си качество били „безначални и несътворени" (ἀνάρχους

НОВА, Христоматия по старобългарска литература, София, 1961, с. 337 сл.

[23]Похвалното слово на Григорий Цамблак е издадено също от E. KALUŽNIACKI, Aus der panagyrischen Literatur der Südslaven, Wien, 1901, с. 22—88. Новобългарски превод на д-р В. СЛ. КИСЕЛКОВ, Митрополит Григорий Цамблак, София, 1943, с. 31—33, поместен в Христоматия по старобългарска литература, с. 366 сл.

καὶ ἀντίστους). Чрез тях именно бог действувал върху хората и те били „посредници“ между бога и човечеството, които умът можел да долови и сетивата да почувствуват. А самата същност на бога била недостижима и непознаваема. „Божествената свръхсъщност, проповядвал Палама, не може нито да се изрази, нито да се мисли, нито да се съзерцава, тъй като е различна от всичко и е свръхнепознаваема, намира се по-високо и от небесните умове. За нея няма именито в настоящия век, нито в бъдещия, нито дума, нито сетивно или мислено съприкосновение, безсилно е и въображението да я изрази.“

От казаното дотук се вижда, че като философско-богословско и етично учение исихазмът стои под знака на мистицизма. Пропита от дълбока мистика е основната цел на исихастите да се възстанови някогашното общение между „бога“ и „човека“, което щяло да допринесе за блаженство и спасение на душата. С мистика е пропит техният идеал, че трябва да се пресъздаде Адам в неговото „първобитно съвършенство“ и че истинската родина на човека не е земният свят, а райските селения, към които той трябва да се стреми с всички сили. Този стремеж към бягство от живота, към търсене на небесно жилище е главната почва, на която е бил създаден исихазмът. Несъмнено подобни мистични настроения са могли да възникват сред едно общество, изпълнено с бедствия и страдания, лишено от ясна перспектива за развитие. Такава е била действителността във Византия и България през средата и втората половина на XIV век, когато в двете страни феодалният строй бил достигнал върхната точка на вътрешните си противоречия и когато заплахата от османските турци ставала от година на година все по-страшна. При такава именно обстановка се създали условия за широка популярност на исихасткото учение с неговите съзерцателно-мистични възгледи.

Преценен от гледна точка на своите богословски концепции, исихазмът не само не е бил враждебен на официалната християнска догма и на официалната църква, но дори допринасял за укрепване на техните позиции. Исихастите възприемали, както вече се отбеляза, библейския разказ за сътворението на човека, като считали, че и тялото, и душата му са създадени от бога. С това те подкрепяли официалната религия против схващанията на богомилите и сродни с тях дуалисти. В духа на официалното православие

били възгледите на исихастите за Троицата, за въплъщението на Христос, за ролята на Богородица, за Стария и Новия завет, за различните църковни обреди и символи (кръщение, причастие, брак, кръст, икони и пр.). За Теодосий Търновски иконите били „свети", кръстът „животворящ", причастието било „християнска храна", а за автора на житието на Ромил Видински, исихаста Григорий, кръщението било „божествено". Накратко казано, като богословска система исихазмът независимо от някои свои оригинални черти бил в пълно съгласие с официалната християнска религия и с нейния институт — църквата.

Като се има пред вид важната роля, която играел исихазмът като философско-религиозно и етично учение от гледна точка на интересите на феодалната класа, не е случайно, че той бил възприет и във Византия, и в България като официално учение и на неговите разпространители била оказвана голяма почит. Най-изтъкнатият теоретик на исихазма във Византия Григорий Палама бил близък сътрудник на император Йоан V Кантакузин и върл противник на антифеодално настроените зилоти в град Солун.[24] А Теодосий Търновски е бил един от доверените хора на цар Иван Александър и по негова инициатива са били свикани църковните събори в Търново срещу еретиците. Близък до двореца бил и ученикът на Теодосий Търновски — Евтимий, който през 1375 г. заел патриаршеския престол в Търново. Изобщо главните разпространители на исихазма и в България, и във Византия се свързали тясно с управляващите среди в държавата и проповедите им за бягство от живота и за „безмълвието" като добродетел не им попречили да се отдадат на активен църковно-политически живот. А това сочи най-добре тясната свързаност на исихасткото учение с официалната църковно-феодална идеология и възможността на господствуващата класа да използува това учение за своите цели.

Самите исихасти имали положително отношение към свет-

---

[24] Срв. за тях Р. БРОУНИНГ, Комуната на зилотите в Солун (1342 до 1350 г.), Ист. пр., VI, 1950, кн. 4—5, с. 509 сл.; Д. АНГЕЛОВ, Антифеодални движения в Тракия и Македония през средата на XIV в., Ист. пр., VIII, 1952/1953, кн. 4—5, с. 439 сл.; E. WERNER, Volkstümliche Häretiker oder sozial-politische Reformer?; Д. АНГЕЛОВ, История на Византия, III, 1967, с. 85 сл.; История Византии, т. 3, Москва, 1967, с. 135 сл.

ската власт и към владетеля. Това личи например от заключителната част на житието на Ромил Видински, където се отправят покани към светеца да се моли „за смирението и благосъстоянието на благочестивите царе“[25]. А в службата, съставена в негова памет, се прокарва мисълта, че „държавата“ и „силата“ на царете са дадени от бога (Ꙗко дасть се ѿ бг҃ѡ дрьжава вам и сила от вышняго).[26] В житието на Теодосий Търновски Иван Александър е отрупан с ласкателни епитети (благочестив, православен, боголюбезен). Изобщо исихастите се стараели да покажат своето благоразположение към светската власт и да посочат нейните богоустановени основи.

Наред с исихазма в България през XIV век проникнало и намерило разпространение философско-богословското учение на Варлаам и Акиндин. Това учение се противопоставяло на отделни пунктове на исихастката идеология и неговите привърженици били осъдени на църковния събор в Цариград през 1351 г. Поради това в паметниците след тази дата то е известно с названието „ерес“, т. е. отклонение от православната догма.

Основателят на това учение Варлаам бил гръцки монах от Калабрия. Той дошъл във Византия по време на царуването на император Андроник III (1328—1341 г.).[26a] За живота и дейността на неговия сподвижник Акиндин се знае много малко. Има едно известие, че той е бил българин, родом от Прилеп.[27] Знае се също така, че в своите писания той развил някои нови положения, т. е подхождал творчески към възгледите на Варлаам.[28]

Основен въпрос, който образувал ядката на философско-богословското учение на Варлаам и Акиндин, бил въпросът за „същината“ и „енергията“ на бога. По този въпрос варлаамитите влезли в остър спор с исихастите. Докато Григорий Палама считал, че трябва да се прави разлика между божествена същност и божествена енергия, според Варлаам и неговия последовател Акиндин тези две категории били тъждествени помежду си. Като твърдял, че между божествена същност и божествена енергия не бива да се прави разлика, Варлаам обвинявал Григорий Палама, че той въвежда двубожие и дели бога на две части. Обвинявал го и в масалианство поради възгледа му, че може да се наблюдава божеството.

Схващането на Варлаам, че между същност и енергия на бога

не трябва да се прави разлика и че таборската светлина няма божествен характер, а е естествена светлина, създадена временно и сетне изчезнала, подсказва, че той като философ скланял към учението на номинализма, т. е. към това направление на философската мисъл през средновековието, което считало, че понятията и идеите са само имена (nomina) и че в действителност съществуват само отделните предмети. Докато за Палама и неговите последователи таборската светлина и сродни с нея божествени излъчвания под форма на различни идеи (доброта, вяра и пр.) били несътворени и вечни, Варлаам отричал тези свойства на идеите и този техен произход. С това той заставал на позиции, противни на неоплатониците и на реалистите и в защита на номинализма.

Подобно на Григорий Палама и неговите последователи Варлаам също считал като важна цел да се установи връзка между човека и бога. Но докато исихастите твърдели, че е необходимо да се постигне общение с бога, според Варлаам било нужно да СЕ ПОЗНАЕ БОГА, да се изясни какво той представлява. Ще рече, мистичният начин за създаване единство между бога и човека, който лежал в основата на исихастката религиозна философия, бил заменен у Варлаам със стремеж да се опознае и разкрие божествената същност. Ръководен от този стремеж, Варлаам твърдял, че пътят към познаване на бога може да бъде намерен, само ако човек познава добре „външната философия", т. е. отделните частни знания и въоръжен с тях пристъпи към своята цел. Той твърдял при това, че пътят към познаването на бога може да бъде улеснен и направен възможен най-вече чрез силата на силогизмите, т. е. чрез прилагането на формалнологически доводи, извличани от философията на Аристотел.

---

[25] Житие на Ромил, с. 34.

[26] Пак там, с. 37.

[26a] За живота и дейността на Варлаам у Ф. И. УСПЕНСКИЙ, Очерки, с. 246 сл.; К. РАДЧЕНКО, Религиозное и литературное движение, passim; G. SCHIRO, Barlaam Calabro, Epistole greche, I primordi epistodici e dottrinari delle lotte ecclesiastische. Studi et testi a cura di G. Schiro, Palermo, 1954.

[27] Срв. O. TAFRALI, Tessalonique au XIV-e siècle, Paris, 1913, p. 19; V. LAURENT, Gregorios Acindynos, Lex. Theol. u. Kirche, 2, IV, 1960, c. 1205.

[28] Срв. К. РАДЧЕНКО, Религиозное и литературное движение, с. 133 сл.

Заслужава отбелязване обстоятелството, че Варлаам бил много добре запознат с науката и философията на древността. Той познавал отлично, както изтъква неговият съвременник Йоан Кантакузин, произведенията на Евклид, Аристотел и Платон. Запознат бил добре и със съчиненията на Птолемей по астрономия. Благодарение на тази негова начетеност в творбите на най-изтъкнатите представители на гръцката и елинистическата научна мисъл той бил в състояние, макар и богослов, да се издигне над тесните рамки на теологичното виждане и да вложи в своето учение такива елементи на рационализъм, каквито в дотогавашните философско-богословски течения, възникнали във Византия, не се срещали.

Тъкмо този рационализъм в учението на Варлаам правел особено ненавистни неговите възгледи в очите на мистично настроените исихасти начело с главния противник на Варлаам, Григорий Палама. И затова те остро и ожесточено преследвали Варлаам и неговите последователи, докато накрай сполучили да анатемосат схващанията им. Същевременно този рационализъм, ненавистен на исихастите, бил привлекателен за известни среди от византийското общество през XIV век и главно за някои представители на градската аристокрация, които имали по-добро образование, познавали някои творби на антични автори и не могли да приемат безкритично пропитите с мистицизъм и ирационализъм проповеди на православната църква. Сред такива именно среди варлаамството имало най-голямо разпространение.

Учението на Варлаам и на неговия главен последовател Акиндин проникнало през средата и втората половина на XIV век и в България. От едно известие в житието на Теодосий Търновски се вижда, че привърженици на това учение по време на Иван Александър имало в самата столица Търново и че негов разпространител бил някой си монах Теодорит. Той бил дошъл от Цариград под предлог да се лекува. „И когато се зае за работа, отбелязва житиеписецът, започна да сее плевелите на нечестието. А тия плевели бяха в действителност хулите на нечестивия Акиндин и на Варлаам (Акїндина и нечьстиваго и Варлаама въхѳ хоулениа). Освен това, както се сочи по-нататък, Теодорит се занимавал и с магьосничество: „Не само това, но с чародейство и магии примамваше мнозина.“ „Той учеше, продължава житиеписецът, да се поклонят на дъб, та от него да приемат изцеление. Затова и мнозина

пренасяха там в жертва овце и агнета, вярвайки и в такава измама."

Проповедите на Теодорит се ползували с голяма популярност и значителна част от населението в столицата споделяло разбиранията му. При това от неговите възгледи се увличали не само прости хора, но предимно видни и славни човеци (и не тъкмо се въ простыхъ дѣаше людехъ нь множее вь нарічнтыхъ и славныхъ). Това сведение на житиеписеца е твърде интересно. Както се вижда, и в България учението на Акиндин и Варлаам привличало главно лица из средата на по-богатото и знатно гражданство, т. е. из средата на по-образовани хора, които имали по-голям интерес към науката и не могли да се задоволят с догмите на религията и с нейните мистично-ирационални построения. Рационализмът, застъпван в учението на Варлаам и Акиндин, го доближавал до известна степен и до възгледите на богомилите, които, както се знае, използували рационалистични доводи при критиката на църковните обреди и символи. В такъв смисъл, макар и твърде различни по своето съдържание и идейна насоченост, богомилското учение и учението на Варлаам и Акиндин имали нещо общо помежду си. Това общо е стремежът да се излезе от мистично-догматичните рамки на църковната идеология и да се потърсят други пътища за развитие на мисълта.

След направения кратък преглед върху новите идейни течения, които се разпространявали сред българското общество през XIV век, трябва да се спрем върху историята на богомилството през този период. Необходимо е да се види преди всичко до каква степен това учение продължава да запазва през разглеждания период своите характерни черти и какво е било новото, което то възприело и развило в обстановката на посочения вече голям кипеж в умовете и душите на хората. Необходимо е също да се види в какви насоки се е изразявало общественото въздействие на богомилското учение, с други думи, как се пречупва идеологията на богомилските проповедници в съзнанието на техните последователи.

Поради оскъдните извори ние нямаме данни, от които да се вижда какво е било разпространението на богомилството в България през първата половина на XIV век. Такива данни са налице само за богомилите във Византия. И тъй като първите известия за

богомилството в България от времето на Иван Александър свидетелствуват за неговата тясна свързаност с богомилски проповедници от Византийската империя, необходимо е да се спрем с няколко думи на историята на това учение през разглеждания период там.

Данните за византийското богомилство в началото на XIV век сочат, че ереста продължавала да увлича най-вече селското население. Твърде интересен в това отношение е един съдебен протокол на патриаршеския синод в Цариград, издаден през 1316 г.[29] В него става дума за едно село Буковик (Βοκόβικον), намиращо се в Южна Тракия, вероятно близо до град Вира (днес Фере). Това село било пълно с еретици-богомили, които били познати и с прозвището „патарени" (πατερίνους).[30] При тях именно бил дошъл през 1307 г. някой си поп Гариан, който бил избягал от Мала Азия заедно с цялото си семейство вследствие на турските нашествия. Срещу Гариан бил направен донос, че се заразил от учението на еретиците и станал техен привърженик (καὶ ἐγένετο εἷς μετ' αὐτούς). Пред съда той успял обаче да докаже, че обвинението не е справедливо и че той живял само малко в Буковик и щом разбрал, че в селото се шири богомилска ерес (τὴν τῶν βογομίλων πλάνην), веднага го напуснал и се заселил в друго селище близо до Хариопол (днес Айробол). Обясненията на наклеветения свещеник били уважени и синодът издал оправдателна присъда.

За богомилите в Буковик става дума и в един друг протокол на цариградския патриаршески съд, издаден през февруари 1330 г.[31] В него четем, че при тези еретици отишъл византийският аристократ Йоан Ласкарис (πρὸς τοὺς τὴν Μποκουβίκον οἰκοῦντας ἀσεβεῖς ἀπελθών), за да ги привлече като помагачи срещу своя брат Георги Педиат по повод на спора помежду им за едно имение, останало от баща им. Ласкарис събрал измежду жителите на Буковик една значителна част въоръжени лица (ἱκανούς ἐξ αὐτῶν ὡπλισμένους λαβών) и се отправил срещу брат си, който живеел в това имение. При кървавото сблъскване паднал убит слугата на Георги Педиат и за малко щял да загине и самият той. Във връзка с това цариградският съд постановил Ласкарис да бъде подложен на църковна епитимия, а спорният имот да остане в собственост на брат му.

Както се вижда от тези две решения на цариградското съдилище, в Тракия през първата половина на XIV век имало цели

села с богомили. Характерно е при това, че властта не е била в състояние да се справи с тях и да ги накара да се откажат от учението си. Еретиците в Буковик изповядвали своите възгледи години наред и патриаршеският синод знаел това, както личи от процеса през 1316 г., но въпреки това не могъл да предприеме нищо. А това обстоятелство свидетелствува за силата на богомилското движение по това време в пределите на Византийската империя.

Друго характерно обстоятелство е това, че еретиците в Буковик не били аскети и настроени миролюбиво проповедници, а хора, които с оръжие в ръка нападат едно феодално имение. Очевидно в случая се касае до обикновени последователи на учението, за които евангелският морал не е бил задължителен и които не са се въздържали, когато считали за нужно да се вдигат на борба и да проливат кръв. Епизодът, разказан в протокола от 1330 г., е ново и важно доказателство, че трябва да се прави разграничение между теоретиците богомили и техните обикновени привърженици по отношение на начина на живот и методите на действие.

Освен в Беломорска Тракия богомилството във Византия през първата половина на XIV век продължавало да печели привърженици и в Южна Македония. Главен център на еретическата дейност на богомилите били манастирите в Атонския полуостров (Света гора). Както съобщава византийският писател Никифор Григора, еретиците вършели там дълго време своята проповед тайно и несмущавано, но накрая тяхното учение било разобличено. Това станало през 1344 г. Установило се, че редица монаси (Йосиф, Григорий, Мойсей, Исак, Давид, Йов и др.) говорели с неприязън спрямо „свещените писания", отхвърляли „божествената мисия" на Христос, проповядвали, че не бива да се почитат

---

[29] Протоколът е издаден у MIKLOSICH — MÜLLER, Acta et diplomata, I, с. 59. Използуван е от D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 36 сл., и D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 258. Подробно проучен от А. СОЛОВЬЕВ, Фундаджаджити, патерини, с. 126—130.

[30] По въпроса за името „патарени" (patareini, παταρηνοί) срв. по-горе с. 387.

[31] На този протокол, издаден у MIKLOSICH — MÜLLER, Acta et diplomata, I, с. 151—154, доскоро не беше обърнато внимание от изследвачите. Срв. D. ANGELOV, Zur Geschichte der Bogomilen in Thrakien in der ersten Hälfte des XIV. Jahrhunderts, Byz. Zeitschr., 51, 1958, с. 374 сл.

иконите и т. н.[32] Повече подробности за техните възгледи у Григора не се дават, но, както личи и от малкото казано у него, богомилският характер на тези възгледи е явен. При направеното разследване вината на посочените монаси била доказана и те били прогонени от манастирите. Някои от тях обаче успели още преди произнасянето на присъдата да избягат от Атон и да се пръснат в различни посоки. Според разказа на Григора те отишли най-вече в градовете Верея и Солун, където се опитвали отново да разпространяват своето учение. За да се предпази населението от еретическите проповеди, цариградската църква изпратила нарочни пратеници по градовете и островите на империята, които да разяснят в какво са били обвинени и осъдени прогонените и избягалите от Света гора калугери.

Разказът на Григора за дейността на богомилите в Атон и за тяхното прогонване оттам се допълва с нови подробности от един дълъг пасаж в житието на Теодосий Търновски, което е най-главният наш извор за богомилството в България през XIV век. Според автора на това житие в центъра на еретическата пропаганда стояла някоя си монахиня по име Ирина, която живеела в Солун. Тя именно била източникът на „заразата" и от нейните възгледи се били увлекли калугерите. „Седейки в Солун — пише житиеписецът, — тя се представяше като да живее непорочно, а пък потайно и прикрито беше творителка на всяка скверн и нечистота. Като узнаха това, мнозина от монасите често се събираха при нея. А тя, понеже внимателно бе изучила цялата всескверна масалианска ерес, тайно я проповядваше на всички."[33] По-нататък в житието четем, че заразените от ереста монаси ходели често в Света гора на групи и досаждали на тамошните монаси, като казвали, че са бедни хора. „Ако ли им се случеше да останат някъде без хляб или питие, изсичаха всички маслинови дръвчета, които се намираха извън манастира, а много пъти и лозята, и другите дървета и вършеха всичко, което им се струваше да е пакостно." Като изключим настрана враждебния тон, с който авторът на житието описва тия проповедници, явно е, че в случая пред себе си ние имаме образа на „съвършения богомил", който не се грижи за храна и облекло и който се движи като последен бедняк и „нищ духом", за да разпространява своето учение.

Според данните на житието еретиците разпространявали свои-

те възгледи повече от три години. Най-сетне, пише житиеписецът, „светите отци на онази планина, като не изтърпяха нечестивата им ерес, а също тъй и извънредно многото им пакости и безсрамия, свикаха събор и изобличиха тяхната лъст и лукавство. А след като ги прогониха, предадоха ги на вечно проклятие." Очевидно става дума за гоненията, споменати в разказа на Никифор Григора.

По-нататък житиеписецът съобщава , че двама от прогонените еретици отишли в България, и то в самата нейна столица Търново. „Името на единия беше Лазар, а на другия Кирил, а по прякор Босота. И макар че тук преживяха късо време, те не можаха да укрият своята лъст задълго. Лазар почна да безумствува (юродьствати начѣть). Съвършено гол той обикаляше целия град (весь градь). На срамните си части поставяше тиква, за да ги прикрива.. Кирил пък, наречен по-горе Босота, започна постепенно да проповядва нечестивата си ерес. Понякога хулеше светите икони, а понякога тъпчеше светите икони и честния и животворен кръст. Освен това у дома си [употребяваше] пития и различна скверна храна. Учеше, че сънищата били божествени видения (сънища же мѣчтанїа бжественаѣнїа быти оучити), че мъжете и жените трябвало да се откажат от законния брак (законна учаше истоупати брака), и още много други подобни скверности и хули. Той притежаваше и ученик, поп Стефан, който подобно на него беше злонравен, с нищо не отстъпваше от неговото злобесие и беше строг пазител на неговата мръсна ерес.[34]

---

[32] Срв. GREGORAS, Hist, XIV, 7=II, 714 B; D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 37 сл.; D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 255 сл. Срещу тези еретици в Атон са съставени специални анатеми на славянски език в Cod. Bucaresliensis slav., 307, fol. 15, v. 16 (срв. I. MEYENDORF, Gregoire Palamas, Defence des saintes Hésychastes. Iintroduction, texte critique, traduction et notes, Specillegium sacrum Lovaniense, Louvain, 1959, с. 55—57). Вж. и I. GOUILLARD, Synodicon, с. 237. За съжаление текстът на тези анатеми е твърде зле запазен и трудно може да бъде разбран. Според В. КИСЕЛКОВ, Бориловият Синодик като исторически извор, Ист. пр., XIX, 1963, кн. 6, с. 69 сл., един от атонските еретици, Мойсей, е идентичен със споменатия в Бориловия Синодик „Мойсей богомила". Това предположение ми се вижда неприемливо.

[33] Житие на Теодосий, с. 19; В. КИСЕЛКОВ, Житието на Теодосий Търновски, с. 14, XIV.

[34] Житие на Теодосий, с. 20; В. КИСЕЛКОВ, п. с., с. 14, XIV.

Когато мълвата за проповедите на двамата еретици стигнала до ушите на царя, той наредил, както се разправя по-нататък в житието, да бъде свикан специален събор, за да разгледа учението им. Това е станало вероятно в 1350 г.[35] Главно участие в този събор взел Теодосий Търновски, който започнал да задава въпроси на Лазар и Кирил. „Той ги питаше, казвайки: що е това ново и несъгласно с църковния чин ваше учение, което чуваме вие да учите и разяснявате. А те казаха, като отговориха: това не е но во изобретение (нъѣобрѣтенїѥ), както ти казваш, нито е несъгласно с църковния чин. Това са господни думи, казани в светите евангелия и апостолските заповеди. Господ казва: „Не приготвяйте храна, която се разваля, но такава, която трае във вечния живот", и „блаженни са нищите духом". Живеейки според тия заповеди, ние обичаме бедността (нищетоу любѧемь), молим се непрестанно, не въставаме срещу естеството (на нестьство не въстаемь) и други подобни. Ние сме тези, които биват славени от бога и са бедни по дух, и обикаляме целия свят, пазейки словото на живота." В отговор на тези техни думи Теодосий ги укорявал, че те не разбират правилно това, което е писано в евангелието, и че апостол Павел бил учил всеки да си служи със собствените си ръце, за да се прехранва, „а не да обикаляме градове и села (а не обходнтн грады и вьсы), да се опиваме и преяждаме, себе си да наричаме свещеници и без срам да проповядваме , без да сме ръкоположени от епископ и без да ни е заповядано да поучаваме". Той ги укорявал и в това, че съветват хората да се отказват от брака и че проповядвали, че сънищата са божествени видения. „Божественото писание — казвал той — учи, че който вярва в сънища, прилича на оногова, който гони своята сянка и се опитва да я улови."

По-нататък (според думите на житиеписеца) Теодосий преминал към възгледите на еретиците за ролята на демоните и за нуждата да не се „въстава срещу естеството". „Кой бяс ви пошепва, корял ги той, да давате простор на естествените си страсти или да говорите, че нашата природа е роб на бесовете? Бог не е устроил нашата природа да бъде роб на бесовете, а свободна и самовластна. Бесовете са врази и противници и те воюват с нашата природа."

Дългият спор приключил с разобличение на дуалистичните вярвания на еретиците и тяхното отрицателно отношение към църковните символи. „Откъде се осмелявате да говорите — питал ги

Теодосий, — че има две начала (двѣ начелѣ), едното добро и другото зло, и че бог владее доброто, което е на земята, а неговият противник небесното?[36]. . . Кой бяс ви научи да тъпчете светите икони, животворящия кръст и другите свещени съдове, а още повече дръзко и без страх да се докосвате до светите тайнства като до прост хляб (ꙗко простоу . . . хлѣбоу) и да скверните християнската храна и питие, а когато ви се забележи, вие без страх и срам да се кълнете с различни клетви? Ето защо вие наистина сте противници на закона, веронарушители, прелъстители, измамници, лъжци и клетвопрестъпници."

Резултатът от острите и разобличителни слова на Теодосий бил, както говори неговият житиеписец, този, че еретиците останали като неми, без да могат да възразят нищо. Единият от тях, Лазар, се отказал от своите възгледи и „живя в покаяние дори до последния си ден". Кирил Босота и ученикът му Стефан обаче не пожелали да се примирят. „Поради това, завършва своя разказ авторът на житието, благочестивият цар, като видя тяхното безполезно умуване, заповяда да изгорят лицата им с нажежени железа и да ги изгонят напълно от неговите предели."

Не минало много време и до ушите на Теодосий Търновски стигнала мълвата за нова ерес, начело на която стоял някой си монах Теодосий, „невежа и груб", както пише житиеписецът. Той

---

[35] Срв. П. МУТАФЧИЕВ, История на българския народ, I, 1914, с. 250. По въпроса за този събор съществуват разногласия. Според В. КИСЕЛКОВ, Житието на Теодосий Търновски, такъв събор изобщо не се бил състоял и авторът на житието го бил вмъкнал неоснователно в разказа си, като се повлиял, от една страна, от съществуващите още спомени за събора в Търново през 1211 г. и, от друга — от данните, които знаел за събора, състоял се през 1360 г. Аргументите на В. Киселков са възприети от E. WERNER, Adamitische Praktiken im mittelalterlichen Bulgarien, Byzantinoslavica, XX, 1, 1959, с. 21. Отхвърлянето на факта обаче, че е имало специален съд срещу Лазар, Кирил и поп Стефан, според мене не е приемливо, като се имат пред вид твърде големите подробности във връзка с ролята на Теодосий в този случай. За историческата достоверност на събора се изказва и D OBOLENSKY, The Bogomils, с. 261, бел., който също приема като най-вероятна дата 1350 г.

[36] Както изглежда, в текста на житието тук има грешка, тъй като богомилите са твърдели обратното — че земният свят се владее от Сатаната, а на небето управлява добрият бог.

прекарал дълго време във въздържание и пост, облечен в калугерско рухо, и след това тръгнал да проповядва. Като се ръководел от евангелските слова „който иска да върви след мене, нека се откаже от себе си и да вземе своя кръст и да ме последва", той ходел по градове и села и учел жените да се развеждат с мъжете си, а мъжете с жените си. Скоро около Теодосий се събрала голяма тълпа жени, юноши и няколко мъже. „Като обличаше всички в монашески образ — разказва житиеписецът, — заедно с тях обхождаше пустини, пещери и места, що бог не посещава. Грозно и отвратително зрелище представляваха те. Той си съблича дрехите и съвършено гол вървеше пред другите, като заповядваше и на тях да вървят голи, без всякакви дрехи. О, срам нетърпим! Той им заповядваше да не вървят другояче, а да вървят само по неговите стъпки, наредени един зад друг, защото, казваше той, така са вървели Христовите ученици." Когато настъпела вечер, Теодосий и всичките му последователи се събирали в някоя къща (в єдинои хлѣвинѣ) и там вършели непозволени деяния, „нито боейки се от бога, нито срамувайки се от естествения си срам".[37]

Възмутен от деянията на този монах и неговите ученици, Теодосий Търновски наредил да го доведат при него и му изложил в каква измама и заблуда бил попаднал. Убеден от неговите слова, еретикът се разкаял за своите възгледи, като заедно с него се разкаяли и всички останали, които го следвали. „Някои от тях — завършва своето изложение житиеписецът — и досега живеят, като се придържат о строгото постничество."

След казаното дотук във връзка с проповедите и деянията на Лазар, Кирил Босота, поп Стефан и монаха Теодосий е нужно да се даде една цялостна преценка за характера и ролята на техните възгледи. Разбира се, за да бъде тази преценка точна, е необходимо да се направи предварително разграничение, като се отделят Лазар и Теодосий на една страна, а Кирил и ученикът му Стефан на друга, тъй като между схващанията и поведението на едните и на другите има очевидна разлика.

Да се спрем най-напред върху възгледите на Кирил и Стефан. От сведенията на житието е ясно, че в тяхно лице трябва да виждаме еретици, разпространяващи богомилски възгледи. За това свидетелствува преди всичко дуалистичният им светоглед и убеждението им, че има две сили — добро и зло, които управляват все-

лената. В духа на богомилството са техните нападки срещу брака, срещу кръста, срещу причастието, срещу иконите. Богомилски е възгледът, че не е нужно истинският християнин да се грижи за „земна храна", а трябва да се стреми да бъде нищ духом и да обича бедността. Тук прозира протест и недоволство срещу богатствата и разкошния живот.

Важен момент в учението на Кирил и Стефан е, че то намирало привърженици не само в села, но и в градове, а между другото — в самата столица Търново. Засиленият градски характер на богомилството е във връзка с отбелязания вече процес на имуществена и социална диференциация в българските градове през XIV век и с появата на голям брой бедняци.

Заслужава да се отбележи обстоятелството, че във възгледите на двамата богомили прозират ярко черти, свойствени на масалианското учение. В духа на масалианството е твърдението им, че „природата била роб на бесовете". Както се знае, масалианите проповядвали, че в човешката душа още от раждане са се поселили демони и че само молитвата е в състояние да ги прогони. Затова и двамата еретици заявявали пред съда, че те „се молят непрестанно".

В духа на масалианството е и гледището, че не бива да се въстава срещу естеството и че може да се дава „простор на естествените страсти". В това твърдение прозира убеждението на масалианския „одухотворен" (πνευματικός), че след многото моления в него се е внедрил светият дух, който го издига над всички закони и му позволява да действува свободно и несмущавано, без да се бои, че ще стори някакъв грях. В „одухотворения" човек, както учели масалианите, действува вече самият бог и поради това той става напълно безгрешен и всичко, което прави, е добро. Този дълбоко мистичен възглед на масалианите водел на практика до това, че от краен аскетизъм могло да се достигне до краен либертинизъм, т. е. до свободно изявяване и осъществяване на човешките чувства и желания, без това да се смята за греховно и недопустимо. В такъв смисъл Кирил и Стефан проповядвали, че не бива да се въстава срещу естеството и че може да се дава простор на естествените страсти.

---

[37] Житие на Теодосий, с. 23 сл.; В. КИСЕЛКОВ, Житието на Теодосий Търновски, с. 18; E. WERNER, Adamitische Praktiken im mittelalterlichen Bulgarien, с. 20—27.

В духа на масалианството са били и проповедите, че сънищата са „божествени явления". Както се каза вече, подобен възглед бил прокарван още през XI—XII век от повлияните от масалианството „съвършени" богомили, които твърдели, „че не само насън, но и наяве" могат да се наблюдават бог, син и светият дух, т. е. света Троица, и то в три различни образа: бог като старец с дълга брада, синът като възмъжаващ юноша, а светият дух като евнух с гладко лице.[38] Заслужава да се отбележи, че тези проповеди за „божествени видения" сближават богомилството и масалианството твърде много с учението на исихастите за божествената светлина и това давало повод между другото на противниците на исихазма да заклеймяват неговите последователи като еретици.

От казаното дотук личи, че възгледите на Кирил и Стефан, които в основата си са били богомилски, се характеризират със силна мистична струя, намерила ярък израз в твърдението, че у „съвършения" влиза светият дух, което го прави безгрешен и му дава свобода да върши всичко, каквото пожелае. Тази мистична струя започнала да си пробива път сред богомилството и преди това, но през разглеждания период, както личи от данните в житието на Теодосий Търновски, тя била достигнала най-силната си изява. В духа на мистичните вярвания суровият аскетизъм и строгият морал на богомилските „съвършени", с които те се отличавали в продължение на столетия и които им печелили голям авторитет сред населението, са могли да преминат вече в друга крайност — а именно в посока на пълен либертинизъм. А това безспорно представлявало упадък за богомилството и създавало условия за отвръщане на много хора от него.[39]

Упадък за богомилството през XIV век представлява и това, че за сметка на мистицизма, който пронизва изцяло неговата същност, във възгледите му липсват вече елементи с открито антифеодално съдържание. В проповедите на Кирил и Стефан няма нападки срещу царя и болярите, укори срещу богатите и властниците, с които се характеризира богомилското учение през X век по време на цар Петър, през XI—XII век по време на византийското владичество и в началото на XIII век при управлението на Борил. Липсва, с други думи, онова бойко жило, с което богомилите възпламенявали векове наред населението за борба срещу феодалния гнет и чуждите поробители. Няма съмнение, че ако Кирил и поп

Стефан бяха разпространявали възгледи, враждебни на властта, на царя, на болярите, авторът на Теодосиевото житие не би пропуснал да отбележи това, а и наказанието, което би трябвало да им се наложи, е щяло да бъде безспорно по-тежко. Такива възгледи обаче двамата богомили не са разпространявали. Те се задоволявали да развиват пред своите слушатели само едно дуалистично-мистично учение, което имало за цел да създаде за хората едно привидно щастие, като ги потопи в лоното на „съзерцателния живот" и ги приближи до бога.

С мистика били пропити възгледите и на другите двама проповедници Лазар и монаха Теодосий. И двамата се ръководели от мисълта, че за да се постигне желаното щастие, трябва хората да се върнат към първоначалното „райско състояние" и да подражават на живота на първите хора. За тях образът на Адам бил образ на съвършения човек, който живее близо до бога, изпълнен е с благодатта на светия дух и може да върши свободно и несмущавано всичко, без да се бои, че ще стори грях. Да бъдат всички голи — това означавало да живеят така, както хората са живели в рая, и същевременно — да бъдат всички равни помежду си, тъй като по дрехите се виждали социалните различия. Трябва да се отбележи, че тези „адамитски настроения", пропити с дълбок мистицизъм, не са явление, типично само за българското общество през разглеждания период. Ние ги виждаме да се срещат в идеологията и практиката на редица сектанти в Западна и Централна Европа през XIII и XIV век, като бегарди и бегини, турпелини, амалрикани и пр. Подробен анализ на техните схващания, в центъра на които стои своеобразният култ към Адам и стремежът да се върне райското състояние, е направил в няколко свои съдържателни изследвания немският историк Е. Вернер.[40]

---

[38] Срв. по-горе, с. 396.

[39] Върху този упадък обръща внимание D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 251 сл., който счита, че причина за него е главно влиянието на масалианската ерес. Той счита изобщо, че богомилството за разлика от павликянството било твърде податливо на външни въздействия, на промени в своята същност.

[40] Срв. E. WERNER, Adamitische Praktiken, с. 20—27; TH. BÜTTNER — E. WERNER, Circumcellionen und Adamiten, Berlin, 1959, с. 73 сл.; M. ERBSTÖSSER — E. WERNER, Ideologische Probleme des mittelalter-

Както богомилството на Кирил и Стефан, така и адамитството на Лазар и монаха Теодосий са били безспорно породени в резултат на тежката обществена действителност в България, на бедите и нещастията, на социалните неправди. В тях се отразявало недоволството на угнетяваните селски и градски бедняци и стремежът им да се откъснат от мъките на ежедневието, да намерят щастие и блаженство, и то още тук, на земята, а не на отвъдния свят. Но пътят към това щастие и блаженство, който им бил сочен, не се свеждал в някаква реална програма за подобрение на житейските условия в борба срещу феодалния угнетител, а в проявления, изпълнени с религиозно-фантастична мистика и странни чудатости. За Кирил и Стефан този път бил „божествените видения", т. е. един пасивен, съзерцателен живот (vita contemplativa), докато за Лазар и Теодосий щастието идвало чрез възстановяване на райското състояние и връщането на хората към времената на Адам и Ева. Този своеобразен поврат към „далечното минало", характерен за учението на адамитите не само у нас, но и в други страни, давал възможност при това да се скъса със строгия морал, проповядван от богомилските „съвършени", и да се премине към другата крайност, а именно към пълно отричане на аскетизма и въздържанието и свободна изява на чувствата и страстите.

Ясно е, че при това положение с тези свои черти нито богомилската идеология през XIV век, нито свързаното с нея адамитство са били в състояние да упражняват такова въздействие върху съзнанието на хората, което да стимулира класовата борба. Напротив, те играели в това отношение задържаща роля, като насочвали погледите на угнетяваните към такива „разрешения" на проблемата за тежкия живот и социалните неправди, които не са били опасни за позициите на господствуващата класа. Само в една насока — а именно чрез проповедите си срещу църковните обреди и тайнства, чрез отричането на църковната йерархия и пр. — богомилството продължавало да носи известни заплахи за властта и да усилва у хората неверие към църквата и изобщо към догмите на християнската религия. И като търсим в него някакво положително въздействие върху общественото съзнание през разглеждания период, то трябва да го търсим именно тук.

При положението, че богомилските възгледи през XIV век не са били в състояние да посочат път към реална програма за по-

добрение на живота в борба срещу феодалния гнет, става ясно, че всяка подобна програма е трябвало да се осъществява по това време без връзка с еретическата пропаганда и изобщо без връзка с религиозни мисли и настроения. Такъв е именно случаят с антифеодалната програма и антифеодалните мероприятия на солунските зилоти, както бележи това много добре в своята статия Е. ВЕРНЕР.[41] Като изразители на настроенията и интересите на градските бедни и на тъй нар. „средни граждани" зилотите извършили редица реформи за задоволяване на техните нужди, като конфискували земи на църкви и манастири и на светски феодали. Те действували при това, без да се опират на каквато и да е религиозна идеология, като се държели в известен смисъл дори неприязнено и насмешливо към църковните догми и обреди. Би могло да се каже, че у тях са били вече налице известни елементи на „атеизъм", на неверие в това, което проповядват духовниците. За това свидетелствуват не само някои вести за поведението на зилотите в Солун, но и редица съчинения с народен и сатиричен характер, запазени от това време, като например „Литургия на кьосетата", „Миша шега" и пр. В тези съчинения направо се осмива религията и нейните представители в лицето на духовниците.[42]

Възможността да се „скъса" с аргументите от религиозен характер и да се започне борба срещу феодалния гнет изключително от светски позиции, каквато се наблюдава при солунските зилоти, се обяснява с обстоятелството, че в тяхното движение играе роля вече един силен градски слой от занаятчии и търговци, който имал светски интереси и образование и който не можел да се задоволи с една религиозно-плебейска идеология, свойствена на богомилите. Със силата на своето гражданство Солун е представлявал обаче едно изключително явление във Византия и в друг град в импе-

---

lichen Plebejertums, Berlin, 1960. В тази последна студия е направен обстоен анализ на пълното с мистика учение на тъй нар. „братя на свободния дух" — бегини и бегарди, като е изследвана класово-обществената основа, при която то е било създадено и сред която намирало почва за разпространение. Срв. също E. WERNER, Gnosisforschung und Balkandualismus, с. 59.

[41] Срв. E. WERNER, Volkstümliche Häretiker, oder sozial-politische Reformer?, с. 66 сл.

[42] Срв. Д. АНГЕЛОВ, История на Византия, III, София, 1967, с. 152 сл.

рията не са съществували подобни условия за борба срещу феодалите. Такива условия не е имало и в градовете в средновековна България през XIV век.

Последни прояви и гонения на богомилите преди турското владичество

Осъждането на Кирил и Стефан през 1350 г. не било в състояние да изкорени влиянието на богомилското учение в страната. Богомилството в своите нови форми продължавало да печели привърженици, като заплашвало устоите на църквата и на православната догма. Наред с проповедите на богомилите през втората половина на XIV век се засилили и проповедите на евреите, които били особено многобройни в столицата Търново и имали там своя квартал. Според разказа на житието на Теодосий Търновски те започнали да се държат твърде дръзко към християнската религия и да говорят непочтително за Христос и за Богородица. „Не стига това — оплаква се житиеписецът, — но и божествените храмове и приносимото в тях те безсрамно хулеха и унищожаваха. Говореха и други заблуждения, за които не се допуска да бъдат написани — да се безчестят още и свещениците, да се оскърбяват иконите и да се вършат и други непристойни работи.“[43]

При създалата се обстановка на силни проповеди на богомилите и на евреите, които независимо от различните си позиции подкопавали еднакво устоите на официалната християнска догма, било взето решение да се свика нов църковен събор. И сега инициативата била у Теодосий Търновски, който според думите на житиеписеца се явил заедно със своя сподвижник Роман лично при Иван Александър, за да изтъкне каква голяма опасност представляват противоцърковните учения. И той толкова много „подтиква царя към ревност, че той без никакво отлагане заповяда да се свика бързо събор“. За необходимостта от такъв събор била убедена и царицата, а също тъй и тогавашният търновски патриарх Теодосий.

Новият събор бил свикан през 1360 г. в новоиздигнатия дворец на Царевец при личното участие на царя и на двамата негови синове. Там присъствували освен търновския патриарх Теодосий

и митрополитите на Преслав, Дръстър, Овеч (Провадия), Ловеч, Пловдив и Средец, чиито имена са изброени в житието. На събора бил също и Теодосий Търновски, както и архимандритът на великата лавра „Св. четиридесет мъченици" Йоаникий. Дошли от различните манастири в страната и множество монаси.

Главна роля в изобличението и съденето на враговете на църквата играел пак Теодосий Търновски, който произнесъл найнапред пред събраните символа на вярата. По негово внушение свиканият събор осъдил „скверната и богоомразна богомилска, т. е. масалианска ерес", а също и ереста на Варлаам и Акиндин и постановил техните привърженици да бъдат изгонени вън от пределите на страната. Къде са отишли изгонените богомили, не се казва, но може да се предположи, че те не са могли да намерят прибежище нито във Византия, нито в Сърбия, тъй като и в двете страни по това време борбата против дуалистичните ереси е била твърде остра и властта не би позволила да отиват там еретици.[44] Най-вероятно е да се допусне, че при това положение избягалите богомили са отишли на север от Дунав в територията на неотдавна изградената самостоятелна Влашка държава.[45] Вероятно тогава са били внесени в румънските земи и нов значителен брой апокрифни и забранени от църквата съчинения.

След разправата с богомилите църковният събор в Търново поставил на разглеждане въпроса за евреите, които били обвинявани в проповеди срещу християнската религия. Пред съда били изправени трима души. С тяхното дело се занимал самият цар Иван Александър, който установил, че са виновни, и наредил да се накажат със смърт. Впоследствие обаче той заменил смъртната присъда с измъчвания. Единият от осъдените евреи се разкаял и по-

---

[43] Житие на Теодосий, с. 25; В. КИСЕЛКОВ, Житието на Теодосий Търновски, с. 20.

[44] За гоненията на богомилите във Византия през разглеждания период срв. D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 37 сл. За борбата срещу богомилите в Сърбия (нарнчани още бабуни) е показателен един текст от Законника на Стефан Душан, който предвижда строги наказания срещу онези, които говорят „бабунска реч" (срв. Ст. Новаковић, Законник Стефан Душана, Београд, 1901, чл. 85, с. 197).

[45] A. BALOTĂ, Bogomilismul, с. 64.

желал да премине към християнството, както и станало. Другите двама обаче държали упорито на възгледите си. Единият от тях бил нападнат от тълпата и пребит до смърт, а другият бил отведен от стражата и му били отрязани езикът и ушите.

След приключване на събора по заповед на царя била издадена една повеля, с която евреите били предупредени да не се осмеляват да предприемат занапред каквото и да е срещу православната вяра. Тази повеля била подписана от Иван Александър с червени букви и подпечатана с неговия печат. „И така всеки се завърна на своето място — заключава житиеписецът. — Голяма радост обхвана благочестивите, а нетърпим срам обзе богоборците-юдеи и пълно унищожение ги застраши."[46]

Събитията около събора през 1360 г. свидетелствуват, че господствуващата класа в България, за да укрепи своите позиции и да притъпи недоволството на населението, се стремяла да отвлече вниманието на хората по други пътища, като създава у тях настроения не само срещу еретиците, но и срещу евреите под предлог, че те застрашават православната вяра и хулят бога. В случая са били използувани религиозните заблуждения и свързаният с тях фанатизъм, които служели на феодалната светска и църковна власт не само в България, но и в други страни през средновековната епоха.

Въпреки предприетите гонения богомилското учение продължавало да се разпространява и да намира привърженици. Заедно с него продължавало да печели привърженици и учението на павликяните.

Едно любопитно известие за разпространението на двете дуалистични ереси, на което отдавна е обърнато внимание, но което не е разгледано в своята цялост, се съдържа в един доклад на францискански монаси, който се отнася до тяхната мисионерска дейност в Северозападна България през 1365 г. Както е известно, през тая година северозападните български земи, подвластни на сина на Иван Александър — Иван Срацимир, били завладени от маджарския крал Людовик Анжуйски. Срацимир бил отведен в плен в един замък в Хърватско, а в завладяната територия били изпратени францискански монаси, които трябвало да разпространят по заповед на Людовик и в съгласие с римската курия католишката вяра между местното население. В направения по случая до-

клад се отбелязва, че в продължение на 50 дни тия монаси успели да покатоличат 200 000 души, което представлявало една трета от всички жители на Срацимировата държава.[47] Числото навярно е преувеличено, но независимо от това, както личи от разказа на монасите, акцията по „покръстването" била действително широко замислена и провеждана в големи размери. Към католическата вяра преминавали хора с различно обществено положение и възраст, млади и стари, православни и еретици. „Стичат се с целия си род — казва се в доклада на францисканците — неправоверни първенци, младежи и девойки, стичат се на тълпи старци заедно с млади хора за кръщаване, възвръщат се и еретици, и схизматици към истинската православна вяра, към единение с пресветата римска църква" (Currunt cum suis gentibus principes infideles, iuvenes et virgines, senes cum iunioribus, turmatim confluerunt ad baptizma, haeretici similiter et schismatici ad veritatem fidem orthodoxiae, ad unitatem sacrosanctae Romanae ecclesiae revertuntur). Покръствали се също така свещеници и калугери (sacerdotes et calogeri), като настоявали при това да им се строят нови храмове. Особено склонни към отказ от източноправославната църква и към възприемане на католицизма били богомилите и павликяните, които в изложението са назовани съответно с имената „patareni" и „manichaei". „Патарените и манихеите, казва се там, са обикновено по-предразположени да се покръстват и да преминат към истинската Христова светлина, стига да не липсват хора, които да им посочат пътя към тая светлина" (Patareni et Manichaei sunt amplius solito dispositi baptizari et ad Christum verum lumen converti, si non deficerent, qui viam huius luminis demonstrant).

В доклада на францисканските монаси за готовността на населението да приеме католицизма има безспорно преувеличение и нещата са представени не в истинската им светлина. Вярно е във всеки случай тяхното наблюдение, че към отказ от източното православие били склонни главно еретиците — богомили и павликяни.

---

[46] Житие на Теодосий, с. 27; В. КИСЕЛКОВ, п. с., с. 22.

[47] Срв. текста на този доклад в изданието на L. WADDINGUS HIBERNUS, Annales Minorum seu trium ordinum a. S. Francisco institutorum, Romae, 1733, с. 195—197. Вж. у М. ДРИНОВ, Исторически преглед на българската църква, с. 93 сл.; К. ИРЕЧЕК, История на българите, с. 250.

Това е естествено, като се имат пред вид продължителните гонения, на които били подлагани те през предходните години и които ги отчуждили напълно от църквата, в чието лице те виждали своя най-голям враг. Преминаването към католицизма било не резултат на някакво убеждение, че римската вяра е по-добра, а реакция на едно недоволно и настроено враждебно спрямо своята собствена църква население. А това говори колко дълбоки корени е била пуснала в тази насока еретическата пропаганда. Както вече се отбеляза и по-горе, най-силно въздействие върху съзнанието на хората упражнявали богомилските проповедници от XIV век именно чрез своите антицърковни възгледи (отричане на кръста, на причастието, на иконите, на брака, на църковното съсловие и пр.). А това било благоприятна предпоставка да се смени с леко сърце „източното православие" с „католическото", без да се счита, че с това се върши някакъв особен или съдбоносен акт.

Последните сведения за разпространението на богомилството в България преди падането на страната под турците са свързани с дейността на патриарх Евтимий (1375—1393 г.), който по подобие на своите предшественици и главно на Теодосий Търновски се отличил в борбата си срещу разни ереси.

За разлика от създадената практика да се налагат на еретиците сурови наказания Евтимий, ако се съди по похвалното слово на Григорий Цамблак, си служел предимно с увещания и разобличителна критика. „Пастирът — пише за него Цамблак — имаше и тази сръчност: след като укротяваше дивите овци, той ги присъединяваше към стадото. Виж и това негово достойнство: зверовете, колкото много и да бяха, далеч бягаха от стадото, понеже непрестанно се бояха от него и трепереха от гласа му като от гръм, макар да не бяха преследвани нито от стрели, нито от прашка, нито от кучешки лай."[48] От това картинно описание може да се заключи, че последният български патриарх бил изкусен полемист и че в резултат на неговата дейна намеса проповядващите по негово време в страната еретици мъчно могли да защищават своите възгледи.

Главни противници на Евтимий, ако се съди по похвалното слово на Цамблак, били двама еретици в Търново, а именно някой си Пирон и съмишленикът му Теодосий (Фудул). Пирон проповядвал най-напред в Цариград, но избягал оттам и дошъл в българската

столица, където намерил Теодосий и продължил заедно с него своята дейност.[49] Според думите на житиеписеца Пирон бил „горещ пазител на Несториевата и на Акиндиновата и Варлаамовата ерес, а свръх това и поборник на иконоборческата слава". С неговите възгледи бил изцяло съгласен съмишленикът му Теодосий, когото Цамблак нарича с прозвището „лъжемонах". За тия двама еретици става дума и в Синодика на Борил, чийто текст бил допълнен по това време. Там четем анатема срещу Фудул и неговия учител Пиропул, които стъпкали иконата на Богородица, правели магьосничества, нападали с различни хули архиереи, свещеници и монаси, позорели храмовете и кръста.[50] От тези данни в анатемата, допълнени с доста неясните обвинения у Григорий Цамблак, може да се заключи, че Пирон и неговият последовател не са били богомили, но били близки до техните вярвания в този смисъл, че и те, както и богомилите, се отнасяли с неприязън към култа на иконите, не зачитали Богородица, не признавали кръста, отхвърляли и ругаели цялото църковно съсловие. Вероятно поради враждебното му отношение към Богородица Цамблак назовава Пирон привърженик на Несториевата ерес, което е, разбира се, анахронизъм, тъй като тази ерес, създадена през V век, била вече отдавна забравена.[51]

---

[48] В. КИСЕЛКОВ, Григорий Цамблак, с. 49.

[49] В. КИСЕЛКОВ, п. с., с. 49. Според М. ПОПРУЖЕНКО, Синодик царя Бориса, с. 101, тези две лица са идентични с двама гръцки еретици Фудул и Сиропул, за които се споменава в едно съдебно решение на цариградския патриарх Филотий от 1370 г.и които били обвинени във вършене на магии.

[50] Фоудоулъ и оучитєлъ єго Пїрwпоула нже въсечьстнѫю нкону прѣчистыѧ бцѫ попрaвшїнхъ и влъхвованїа различна показавшнхъ и архїерєѫ и сщєннкы и нчкы хоулы различнымн обльжєвшїнхъ и сщєнныѧ цр҃к҃ опоганївшнх... вwтворацїн кр҃тъ... нмже знаменанн быхwм... дн҃ь нзбавленїа и нна мн... безчннїа показавшїнхъ, анаѳема (Борилов Синодик, анат. 177, с. 95).

[51] Цариградският патриарх Несторий учел, както е известно, че Христос, докато бил между хората, за да проповядва, имал само човешка природа и поради това Мария не следвало да се нарича „Богородица", а „Христородица". Това негово гледище развенчавало до голяма степен силния култ, който съществувал по това време към „божията майка", и предизвикало ожесточени възражения. Срв. за несторианството и неговата роля през V век общо у Д. АНГЕЛОВ, История на Византия, I, София, 1965, с. 93.

От разказа на Григорий Цамблак личи, че проповедите на Пирон (Пиропул) и на Теодосий (Фудул) се ползували с голяма популярност, като намирали при това най-добра почва за разпространение сред висшите слоеве в града. „И злите семена на коя злоба — провиква се житиеписецът — не пося тая двойка, която разлагаше църковното тяло, която разделяше множеството чрез развратни учения и повдигаше брожение и която най-вече чрез бесовските чародейства и измислици правеше да безумствуват придворните велможи и властоначалници?“[52] Това интересно известие на Цамблак свидетелствува, че в края на XIV век от антицърковни настроения било увлечено не само простолюдието, но и част от феодалната аристокрация. Това се дължало, от една страна, на обстоятелството, че представителите на тази аристокрация гледали с жадно око на богатствата на църквата и се стремели да ѝ ги отнемат, а, от друга — на твърде силните мистични настроения и вярата в демони и магии, която се разпространявала сред широки слоеве и подкопавала църковните догми.

Разтревожен от дейността на двамата еретици, Евтимий положил големи усилия да разобличи ученията им. „Денем — възхвалява го в своето слово Цамблак — той събираше людете в храма и ги насърчаваше и поучаваше, освобождаваше ги от недоумения, изобличаваше злите плевели. А нощно време се молеше със сълзи и просеше помощ от небето, от бога.“[53] Тази негова дейност се увенчала с успех и накрай Пирон и Фудул били принудени да прекратят своите проповеди. Възгледите им били анатемосани и вписани в текста на Бориловия Синодик.

Може да се предположи, макар за това да няма изрични данни, че освен срещу споменатите двама еретици патриарх Евтимий е водел борба и срещу богомилите. За това свидетелствува по косвен път обстоятелството, че той се заел да напише отново едно житие на Иларион Мъгленски, т. е. на един от най-големите врагове на богомилската ерес през XII век. Възкресявайки забравения вече спомен за този висш духовник, известен като ревностен „воин на богомили“, търновският патриарх имал за цел очевидно да разобличи действуващи по негово време богомилски проповедници и да посочи, че тяхното учение още отдавна било обект на преследване и унищожаване. С други думи, съставянето на Илариновото житие не е било само една обикновена проява на литературно-

богословските интереси на Евтимий, но се дължало преди всичко на стремежа му да създаде такива творби, които да подпомогнат църквата в нейната борба срещу заплашващите я еретици.

Обстоятелството, че в своята литературна дейност патриарх Евтимий имал пред очи най-вече обосноваването на борбата срещу богомилите, личи и от още един друг факт — а именно от това, че той положил големи грижи за прередактирането и допълването на Бориловия Синодик, т. е. най-важния разобличителен документ срещу богомилството, издаден след събора през 1211 г. Интересът към Бориловия Синодик, който се наблюдава през втората половина на XIV век у нас и който намира израз в дейността на Евтимий по неговото запазване и допълване, не е случаен. Той се дължи на обстоятелството, че по това време дейността на богомилите в България е била все още силна и опасна за църквата. Нужно е било да се вземат мерки срещу еретиците, като между другото се обърне особено внимание и на съществуващите срещу тях тържествени изобличения и анатеми, съдържащи се в текста на Бориловия Синодик.

След падането на Търновското царство през 1393 г. и след заточаването на Евтимий в Тракия той не прекратил своята борба срещу еретиците. Ако се съди от похвалното слово на Цамблак, бившият търновски патриарх продължавал и по време на своето изгнание да брани усърдно позициите на православието, да напътва хората, които били изпаднали в еретически заблуди, и да ги връща към правата вяра. Макар и да не е посочено изрично, трябва да се предположи, че тази дейност на Евтимий била насочена главно срещу богомилите и павликяните, които били все още силни по това време в Тракия.

Наред с патриарх Евтимий в борбата срещу богомилите в България вземал участие друг изтъкнат български духовник и писател — Киприан. Той се учил в школата на Теодосий Търновски и вероятно още тогава под влияние на исихазма имал отрицателно отношение срещу богомилската ерес. В стремежа си да ограничи

---

[52] В. КИСЕЛКОВ, Григорий Цамблак, с. 49. По примера на патриарх Евтимий се увличали според житиеписеца и други хора, като също започвали да споделят възгледите на еретиците.

[53] В. КИСЕЛКОВ, Григорий Цамблак, с. 49—50.

нейното разпространение Киприан съставил един нов индекс на забранени книги, който е познат под наслова „Киприанов индекс".[54] Неговият оригинал не е запазен и до нас са достигнали негови по-късни преписи, съставени в Русия. В общи линии индексът на Киприан следва списъка на забранените книги, съдържащи се в тъй нар. Погодинов Номоканон. Изредени са редица апокрифи, които продължавали да се считат за вредни и противоцърковни произведения, любими на еретиците. Между тези произведения фигурират и творби на поп Йеремия. Това ще рече, че съчиненията на този виден български писател и до известна степен съмишленик на богомилските възгледи продължавали да бъдат твърде популярни в България и през разглеждания период до самото падане на българската държава под властта на османските турци.

В Киприановия списък са включени и тъй нар. Гадателни книги, като например „Коледник", „Гръмовник", „Трепетник" и др. Това са били книги, в които не е имало нищо еретическо, но които са били свързани, както е известно, по най-тесен начин с настроенията, мислите, надеждите на най-обикновените хора и преди всичко на селското население. Включването им в индекса на забранените книги е доказателство за засилената идеологична борба в България в края на XIV век и за стремежа на официалната църква да ограничава колкото се може повече разпространението на такива възгледи и схващания, които не се съдържат в каноничната литература.

През 1393—1396 г. българската държава била завладяна от османските турци. В нашите земи се установила една нова власт и една нова феодална система, въведена от малоазийските завоеватели. Установила се като господствуваща една чужда религия — мюсюлманската заедно със своята църква. Българският народ бил поставен при крайно тежки условия за съществуване, при които бил принуден да живее в продължение на около петстотин години.

Би могло да се помисли, че жестокият гнет, на който били подхвърлени българите след завладяването им от османските турцу, трябвало да засили богомилските проповеди и да предаде на богомилската идеология наново нейната социална и антифеодална насоченост, която тя била почти загубила през течение на XIV век. В действителност обаче, както личи от запазените извори, след падането на България под турска власт богомилството

продължило още повече да упада. Това се дължало главно на обстоятелството, че установяването на турското господство внесло в общата политическа, социална и духовна обстановка коренна промяна, която се отразила неблагоприятно за по-нататъшния развой на богомилското движение. Някога, когато българският народ бил под властта на византийците, дейността на богомилите имала твърде голям успех и от техните проповеди се увличали много хора, тъй като те били насочени срещу православната византийска църква, главен идеен крепител на чуждото иго и на цариградския самодържец, който го олицетворявал. Сега обаче поробителят бил вече не християнин, а мюсюлманин, т. е. носител на една нова религиозна идеология, срещу която богомилството не било предназначено да се бори. Предишният главен враг— ортодоксалната църква, която оправдавала феодалния гнет и експлоатация, останала на заден план, тя не играела вече някогашната си роля. При това положение идеологията на богомилите, които били изковали всичките си оръжия и ИДЕЙНИ аргументи с оглед на развенчаване на нейното духовно господство, губела почти всякакъв смисъл. Богомилството било възникнало и се развивало при една конкретно историческа обстановка, когато в съзнанието на хората властвували догмите на една всесилна християнска църква, крепител на съществуващия обществено-политически порядък. След завладяването на България от турците тази обстановка била коренно изменена и поради това почва за еретическа дейност вече нямало.[55]

[54] Киприановият списък е известен отдавна на научните изследвачи. За пръв път обнародва един негов списък К. КАЛАЙДОВИЧ, Эксарх болгарский, Москва, 1824, с. 208—212. Издават го по-късно А. ГОРСКИЙ и К. НЕВОСТРУЕВ, Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки, II, 3, с. 603. Най-ново проучване върху неговия произход и характер у Е. ГЕОРГИЕВ, Литература, с. 241 сл.

[55] Обстоятелството, че богомилската идеологня не била пригодна за борба срещу турското иго, не означава, разбира се, че богомилите имали положително отношение към османските завоеватели. Без доказателствен материал и погрешно е гледището на някои изследвачи, които считат, че със своите възгледи и поведение богомилите подготвили падането на България под турска власт и че не оказвали съпротива срещу нашествениците. Особено ярко прокарва подобно гледище К. ИРЕЧЕК. „Това мрачно учение — пише той — изстудило у хората любовта към отечеството, внесло раздвоение във всички

Разбира се, следите от богомилството не могли да изчезнат веднага и безследно. Многобройните дуалистични легенди и апокрифи, запазени до наши дни, както и редица названия на местности, свързани с богомилското учение и организация, останали като едно трайно наследство през вековете чак до наши дни. Продължили да съществуват и да развиват дейност за известно време и привържениците на дуалистичния светоглед — предимно навликяните в Тракия, които по-късно се поселили в Северна България и през XVI—XVII век преминали към католичеството, а също тъй и богомилите в Южна Македония, известни в паметници от XV век с названието „кудугери“[56]. Но дейността на еретиците била вече ограничена, учението им било лишено вече от пряко отношение към острите проблеми на действителността и представлявало предимно само сбор от религиозни вярвания и обичаи, противопоставени на вярванията и обичаите на официалната църква и осъдени на постепенно, но сигурно отмиране.[57]

народни класи и в края на краищата довело до деморализация. Когато се появили турците на полуострова, притисканите богомили виждали в тях поскоро освободители, отколкото притесинтели“ (История на българите, с. 289). В действителиост причините за падането на България са били съвсем други и няма основание да виждаме в лицето на богомилите, които винаги били противници на какъвто и да е социален, политически и народностен гнет, поддръжници на турската завоевателна политика.

[56] Срв. във връзка с това название D. ANGELOV, Bogomilismus, II, с. 43, бел. 153; А. СОЛОВЈЕВ, Фундајајити, патерини, с. 121 сл.; М. MILETIČ, I, Krstjani, с. 82 сл.

[57] Въпросът за разпространението и отмирането на дуалистичните ереси на богомили и павликяни в българските земи след падането на България под турска власт не влиза в рамките на настоящата работа и трябва да бъде предмет на специалио проучване. От българските изследвачи с него се е занимавал главно Л. МИЛЕТИЧ. Заслужават отбелязване трудовете му „Нашите павликяни“ (СНУНК, XIX, 1903), „Заселението на католишките българи в Седмиградско и Банат“ (СНУНК, XIV, 1897, с. 284 сл.), „Нови документи по миналото на нашите павликяни“ (СНУНК, XXI, 1935). Срв. и Д. ТАКЕЛА, Някогашните павликяни и сегашните католици в Пловдивско, СНУНК, XI, 1894. Вж. библиографски указания у D. OBOLENSKY, The Bogomils, с. 266, бел. 2.

Заключителни думи

Богомилството е една от най-значителните прояви на българския народ през средновековната епоха. По същество то е социално учение, насочено против икономическото и политическото господство на феодалната класа, и в него се отразяват настроенията и мислите преди всичко на зависимото селячество, както и на градските бедни. По форма богомилството е ерес, т. е. отклонение от официалната християнска догма, от установките, които проповядвали духовниците. Като ерес се явява богомилството поради особената роля, която заемала църквата в средновековна България. Църквата била едър поземлен собственик и под нейна власт се намирали обширни имущества и зависими люде. Големи били нейните административни и правораздавни права. Заедно с това църквата била разпространител на определена идеология, на система от възгледи, които оправдавали господствуващите обществени отношения, придавали им характер на светост и богоустановеност. Църквата, както сочи Ф. Енгелс, представлявала през средновековната епоха „най-висше обобщение и санкция на съществуващия строй". Такава била нейната роля и в средновековна България. Ясно е, че при това положение нападките на богомилите срещу икономическото и политическото господство на феодалната класа трябвало да се проявят под вид на религиозни възгледи, противопоставени на възгледите на църквата, т. е. под форма на ерес, която развенчава християнската догма. Само по такъв начин било възможно да се подложат на критика обществените отношения и да се премахне създаденият чрез проповедите на духовенството около тях ореол на светост. С други думи, религиозната форма (т. е. ереста) била необходимо явление, чрез което се изразявали социално-политическите тежнения на недоволните от обществения порядък слоеве в средновековна България.

Развенчаването на официалните църковни възгледи и на утвърждаваните от църквата обществени отношения вървяло по две линии. На първо място това ставало чрез разпространяването на един дуалистичен светоглед, т. е. на твърдението, че видимият свят и всичко, създадено върху него, е дело на злата сила. Чрез този светоглед богомилите обосновавали схващането си, че всички земни властници — царе, боляри, висши духовници и пр. — са слуги на дявола и изпълняват неговата воля. Техните проповеди намирали добра почва за разпространение и създавали представа у угнетяваните хора, че да се борят срещу феодалния гнет и неговите носители означава да се борят срещу злата сила, срещу Сатаната и неговите демони, в защита на правдата и на доброто.

Освен чрез проповеди с дуалистичен характер богомилите обосновавали своята критика срещу църквата и с гледището си, че истинският християнин трябва да следва само принципите на евангелието. Да се спазва точно и изцяло това, което се препоръчва в евангелието (бедност, смирение, кротост и т. н.), било за тях основна цел на живота и задължение за всеки, който иска да спаси душата си. Висшите духовници, монасите, болярите, богатите, властниците били според тях хора, които са се отклонили от препоръките на Новия завет, не следвали и не изпълнявали това, което се изисквало от него. Те следователно не били истински християни, а служители и угодници на злото, които никога няма да заслужат царството небесно.

Водени от дуалистичния си светоглед и от убеждението си, че трябва да се изпълнява само това, което предписва евангелието, богомилите отхвърляли всички църковни обреди (причастие, кръщение и пр.) и обявявали, че духовенството е излишно съсловие. В своята критика те се ръководели не само от религиозни аргументи, но си служели понякога с логични и разумни доводи. Това свидетелствува за тяхната свързаност с народа, с настроенията и разбиранията на трезво мислещи хора, незаблудени от религиозните проповеди. Нападките на богомилите засягали при това не само теоретично-идейните основи на църквата, но и нейните преки материални интереси. Да се отрича причастието, кръщението, почитта към мощи и икони, църковният брак и пр. означавало да се прекъсне един от най-сигурните източници за печалба на клира, да се намалят доходите му. А да се проповядва срещу сребролюбие-

то и пороците на свещенослужителите и главно на висшите духовници (епископи и митрополити) означавало да се отрече тяхното право да притежават земи и зависими люде, с други думи, да се подкопае положението им на едри поземлени собственици. Като борци срещу висшето духовенство и привърженици на една „евтина църква", която да не изисква много обреди и разноски около тяхното изпълнение, богомилите отразявали интересите на бедните слоеве в страната и главно на зависимото селячество.

Важен момент в богомилската идеология, който обикновено не стои пред погледа на изследвачите, но на който би следвало да се обърне особено внимание, е нейният двойнствен и в голяма степен противоречив характер. В богомилското учение, както вече се видя, се съдържат ярко подчертани сотирологични и аскетични елементи, прокарват се възгледите, че плътта е греховна, че човек, за да се спаси, трябва да се откаже от земни удоволствия, да не встъпва в брак, да се храни оскъдно, да не притежава нищо, да не мисли за разкошно облекло и пр. Тези възгледи и тенденции, възникнали като резултат от тежката действителност в средновековна България, пречупена през религиозния светоглед на експлоатираните слоеве, са несъмнено една пасивна, регресивна страна на богомилството, която не е могла да въодушевява хората към борба, да им сочи ясни цели за осъществяване на по-добър, по-заможен и щастлив земен живот.

Обаче богомилското учение съвсем не се изчерпвало със своите аскетични и сотирологични моменти. Като религиозна философия на потиснатите слоеве, заинтересувани да разобличат господствуващите социални отношения, то криело още от самото начало на своето създаване прогресивни за времето си тенденции, съдържало една революционна потенция. В неговата космогония и есхатология е прокарана идеята за борба между доброто и злото, която завършва в края на краищата с победата на доброто. Прокаран е възгледът, че богатите и властниците са служители на Сатаната и че който им се подчинява, се противопоставя на бога. Тези именно схващания, въплътени в богомилската философия и етика, могли да играят революционизираща роля. Те били в състояние да вдъхновят потиснатите маси, да ги накарат да осъзнаят принизеното си положение, да ги вдигнат на борба срещу официалната църква и феодалния гнет.

Прочее в богомилската идеология е налице една подчертана двойственост, едно видимо противоречие: от една страна, в нея има религиозна мистика, аскетизъм, примиренчество към несгодите на земния живот, а, от друга страна, в нея се съдържат потенциални революционни елементи, крие се набраното негодуване на потисканите хора, готово всеки момент да избухне в открита борба. Богомилите проповядвали, че човек трябва да страни от видимия свят, да не обръща внимание на тялото си, да мисли само за душата си. Същевременно те нападали църквата и властта, хулели, както свидетелствува презвитер Козма, царя, болярите, богатите и старейшините, стремели се към социална правда. С други думи, в тяхното учение са споени в диалектическо единство две страни: една примиренческо-аскетична и една бойка, действена.

Заслужава специално внимание богомилската етика. Обоснована чрез принципите на евангелието, тя насочва своето острие срещу социалните неправди (конкретно срещу феодалния гнет в средновековна България) и същевременно съдържа в себе си ярки общочовешки черти. Именно този общочовешки, хуманен характер на богомилските етични възгледи (да не се убива, да не се лъже, да се обичат и уважават взаимно хората и т. н.) прави от богомилството една твърде силна и прогресивна за времето си идеология, която се противопоставя ярко на лицемерния морал на феодалното общество.

Важен момент, на който би трябвало да се обърне внимание при разглеждане и преценяване на богомилската идеология, е това, че тя не винаги е била една и съща, с непроменени свои черти и особености. Както всяко учение, така и богомилството е било подлагано в течение на своето вековно развитие на известни изменения, търпяло е еволюция. В определени периоди на преден план са били подчертавани едни възгледи, докато други са оставали на второ място или изобщо изчезвали. Без отбелязване и преценяване на тези изменения не е възможно да се даде вярна преценка на богомилството и да се разкрие то в цялостната си историческа роля и значение.

За да се прецени богомилската идеология, не е достатъчно обаче да се изследва само нейната същност и да се подчертаят основните черти и противоречия, които се съдържат в нея. Не е до-

статъчно при това да се задоволим само с изтъкване на онези изменения, които претърпяла тя в резултат на няколковековното си развитие. Нужно е наред с поставянето и изясняването на тези въпроси да се изясни още един въпрос — а именно какво е било общественото отражение на богомилското учение, каква роля е упражнявало то върху съзнанието на хората през един или друг стадий от разпространението му в българските земи. Би могло да се каже дори, че за изследвача е по-важно да разбере не толкова какво е представлявало богомилството като догма, като сбор от религиозни, социални и етични възгледи, колкото да си изясни преди всичко в какви насоки е влияела тази ерес върху мислите и поведението на своите привърженици, какви настроения и подтици към действие е пораждала тя у тях. С други думи, по-важно е да се установи как богомилското учение се е възприемало и осъществявало на практика от обикновените последователи, каква е била неговата действена сила като масово движение. Както вече се отбеляза, обикновените последователи на богомилството слушали проповедите на „съвършените" не толкова от стремеж към теоретично усъвършенствуване в богословските мъдрости, колкото от желание да си изяснят парливи за тях житейски въпроси и да им потърсят реално и приемливо разрешение. Сред голямото мнозинство от обикновени последователи, предимно селяни и градски бедняци, богомилската догма, предавана в нейния чист, теоретичен вид, се пречупвала съобразно с интересите и разбиранията на това мнозинство, съобразно с неговия начин на виждане и преценяване. За нас е важно да разберем и имаме пред вид тъкмо това обстоятелство.

Един поглед върху историята на богомилството в българските земи през X—XIV век до падането на България под турците показва, че пречупването на богомилската идеология в съзнанието на нейните последователи приемало различни форми и насоки в зависимост от конкретните обществено-политически условия, т. е. от конкретното историческо развитие на нашия народ в продължение на няколко столетия. През X век, в своята ранна фаза, богомилството действувало върху умовете на хората предимно със своята революционизираща, бойка страна, докато аскетично-примиренческите му възгледи оставали на заден план и на тях не било обръщано голямо внимание. По-лесно могъл да се въодушеви потисканият български селянин и градски бедняк от на-

падките срещу цар и боляри, отколкото от препоръките да напусне жена си и да заживее като аскет. По-приемливи и близки до него били изобличенията, които богомилите отправяли срещу богатите и властниците, срещу висшите духовници и монасите, отколкото внушенията им, че човек трябва да избягва земните удоволствия и да се готви само за небесното царство. За голямото мнозинство е била по-приемлива и привлекателна не съзерцателната, пасивна страна на богомилското учение, а неговата антифеодална и антицърковна насоченост. И именно тя имала през X век голяма популярност и успех, което разтревожило представителите и на светската, и на църковната власт. Не случайно цар Петър се видял принуден да пита цариградския патриарх Теофилакт какви мерки да вземе срещу появилите се в страната му еретици и не случайно при неговото управление богомилите, както личи от думите на презвитер Козма, били преследвани, оковавани във вериги и хвърляни в тъмници. Тези факти сочат ясно, че през X век резултатът от богомилската проповед съвсем не бил внедряване на някаква аскетична струя сред народа, а разпалване на бунтовнически, антицърковни и антифеодални настроения, които плашели властта и я карали да прибягва до сурови наказания. По това време богомилската идеология била действена чрез своите революционни елементи и тенденции и тъкмо това било опасно за представителите на господствуващата класа.

По време на византийското иго настъпили съществени изменения в живота на българския народ. Той бил угнетяван сега не само в социално, но и в народностно отношение. Потисникът бил не само феодал и висш духовник, но и чужденец, от друг род и език. При тази обстановка в самата богомилска идеология се забелязва значителна промяна в сравнение с това, което представлявала тя през X век. В нея проникнали нови елементи, които се отличават, общо казано, със своята антивизантийска насоченост. Под тяхно влияние богомилите изменили своите предишни възгледи за българската държава, които били разпространявани от тях по време на цар Петър. В тяхното учение взели да си пробиват път тенденции към идеализиране на българското минало, към идеализиране на дейността и политиката на някогашните български царе. И тези именно тенденции, съчетани със социалната ядка на богомилството, започнали да оказват силно въздействие върху съзна-

нието на българския народ през XI—XII век, да определят неговия начин на мислене, методите му на действие. Под влияние на богомилските проповеди и на проповедите на сродните с тях павликяни били вдигани въстания срещу византийската власт, правени били опити да се свали омразното на народа чуждо иго. За тази роля на богомилството през разглеждания период свидетелствуват редица сведения на изворите, които бяха посочени в хода на изложението.

Антивизантийската насоченост, с която било пропито богомилското учение по време на двувековното владичество и която оказвала силно въздействие върху умовете и поведението на неговите последователи през този период, запазила своята сила и през първите години на Втората българска държава, когато тя била вплетена в жестоки войни със своя южен съсед. Доказателство за това ни дават събитията от времето на царуването на Калоян и по-специално епизодът във връзка с освобождаването на Пловдив от българската войска и ролята на тамошните богомили и павликяни, които изявили готовност да предадат крепостта в ръцете на българския цар.

В резултат на проникналата в идеологията на богомилите в България антивизантийска струя, съчетана с положително отношение към собствената държава и към собствените владетели в проповедите на еретиците през XIII век, като се изключи времето на Борил, значително по-слаба роля започнала да играе дуалистичната представа, че царят е служител на Сатаната и изпълнява неговата воля. В замяна на това се усилвали тенденциите да се надценява царската власт и да се вижда в нея главен фактор, от който зависи добруването на поданиците на държавата. Тези тенденции се усилили по време на управлението на Иван Асен II (1218—1241 г.) поради обстоятелството, че той по политически съображения не преследвал богомилите и ги оставял свободно да разпространяват своите възгледи. Не е чудно, че при това положение, когато през 1277 г. избухва селското въстание под водачеството на Ивайло, у надигналите се селяни и градски бедняци не се чувствува ненавист срещу царския институт и на „царя“ се гледа като на божи поставеник, който може да избави хората от беди и да им създаде щастлив живот. За такъв „добър цар“, който ще ги спаси от татарите и болярите, въстаналите считали Ивайло и го под-

крепили в неговата борба против Константин Асен. Върху тяхното съзнание не е имало следователно предишната сила първоначалното обосновано от дуалистичния поглед богомилско гледище, че всички земни владетели са слуги на дявола и че е омразен на бога онзи, който работи на царя. Това гледище било силно и популярно през X век, но през разглеждания период оставало на заден план. А това обстоятелство допринасяло за известно отслабване на богомилството,за притъпяване на социалната му насоченост, на революционната му потенция. И това не е било временно, а трайно явление. Доказателство за това ни дават данните за историята на богомилската ерес през XIV в. Както личи от тях, в богомилското учение по това време все по-ярко преобладание получавали аскетично-примиренческите и мистични настроения, докато неговото антифеодално съдържание, острите му нападки срещу властниците и болярите не играели вече предишната роля. Естествено при това положение богомилството не могло да увлича вече, както преди, широките слоеве от народа. То загубило своя масов характер, своето значение на идеология, пригодна да въодушеви и да вдигне угнетяваните слоеве срещу феодалния гнет. Някогашното силно острие на богомилите, насочено срещу царе и боляри, се притъпило. Рязко враждебно останало само становището на еретиците спрямо официалната църква с нейната йерархия и обреди. При тези изменения, настъпили в богомилските възгледи, дошло падането на България под турска власт и се създала нова обществено-икономическа и политическа обстановка, при която за по-нататъшното развитие на ереста нямало вече предишното поле за действие и тя постепенно изчезнала.

Както се вижда от казаното дотук, богомилската идеология със своя сложен и противоречив характер има конкретен исторически развой в средновековна България. Тя не е била винаги една и съща, а се е видоизменяла, като възприемала нови елементи или изоставяла по-стари в зависимост от промените, които настъпвали в живота и съдбата на българския народ. Тези промени се чувствуват особено ясно във връзка с въпроса за отношението към държавата. Поради обстоятелството, че българският народ в продължение на векове се намирал под чужда власт, дуалистичният богомилски светоглед, който по начало отричал държавата като дело на Сатаната, трябвало да отстъпи през XI—XII век

пред схващането, че е нужно да се води борба с поробителя за политическо освобождаване и за възстановяване на някогашната българска държава. Така богомилите се очертали като горещи родолюбци.

Наред с измененията в богомилската идеология се променял с течение на вековете и социалният състав на нейните привърженици. Общо взето, през X век богомилството се разпространявало главно сред селата, които страдали най-вече от феодалния гнет. През XI—XII век, когато българският народ се намирал под чуждо иго, проповедите на богомилите намерили добра почва за разпространение и сред населението в отделни градове. Градският облик на богомилството станал още по-подчертан през XIII—XIV век във връзка с обществено-икономическото развитие на българския град през време на разцвета на феодализма и усилването на вътрешните противоречия сред градското население. Наред с това през XIII—XIV век богомилите продължавали да имат съчувственици и сред зависимото селячество. От отделни страни на богомилската идеология се увличали и някои представители на монашеството и на висшия клир, които се интересували предимно от религиозната страна на учението. Примери за това се съдържат в извори от XI—XII век.

Променяло се с течението на столетията и отражението на богомилските възгледи върху съзнанието на хората. Общо взето, през X—XII век богомилството действувало върху умовете на своите последователи предимно чрез бойката си, антифеодална насоченост, която се съчетала по време на византийското владичество и с борба срещу чуждия поробител. През XIII и особено през XIV век обаче богомилството започнало видимо да загубва своята предишна революционна потенция и да влияе главно чрез съзерцателно-мистичните си настроения, които изпъкват все по-ярко на преден план. Това довежда постепенно до отслабване на обществената роля на учението, до откъсването му от реалните нужди на потисканите слоеве.

Един цялостен поглед върху богомилското учение свидетелствува, че в него през целия период на историята му преобладавали елементи на критика, на отрицание. И това е напълно естествено. Богомилството представлявало израз на протест срещу господствуващите обществени отношения и феодално-църковната идеология и затова главната му задача се свеждала в това да разо-

бличава, да напада и да отрича. Тази черта не е свойствена само на него, но и на редица други средновековни социално-религиозни учения, които възникнали като израз на недоволство срещу феодалния гнет и чието предназначение било преди всичко да отрекат съществуващия порядък, да посочат неговите недъзи.

Построена на демократични и общочовешки принципи (за мир между хората, за социално равенство, за премахване на насилията и неправдите и пр.), критиката на богомилите срещу господствуващите феодални порядки в средновековната българска държава е несъмнено едно положително за времето си явление. Това не означава, разбира се, че трябва да се отрече важната и полезотворна роля, която тази държава е играла в историческото развитие на българския народ, и то особено през онези периоди, когато той е трябвало да се бори срещу външни завоеватели за запазване и за възстановяване на политическата си свобода. Това обстоятелство е било очевидно ясно и за редица от богомилските проповедници и никак не е случайно, че в дни на голямо изпитание за българския народ те променяли своето гледище по отношение на държавната власт и на владетелите, като заставали на тяхна страна в общата борба срещу външния враг. Така е било по време на византийското владичество, както и през началните години на Втората българска държава.

Обстоятелството, че у богомилите преобладавали стремежи към критика и че разобличителните им възгледи с антифеодална и антицърковна насоченост образуват основното ядро на тяхната идеология, не означава, че тази идеология има само негативна, разрушителна страна. В действителност наред със своята критика на господствуващите феодални отношения, на църковния институт и т. н. богомилите били носители на една позитивна програма за преустройството на обществото и човека. Те се борели, за да разрушат един свят, отклонил се според техните представи от евангелските принципи, за да създадат на негово място друг по-добър и по-близък, както считали те, до истинското християнство.

Осъществяването на този нов свят могло да стане според богомилите чрез изграждането на религиозни общини, които в главни линии да се доближат до образеца на раннохристиянските общини, описани в Новия завет. В съгласие с евангелските принципи в тия религиозни общини богомилите прокарвали дух на равен-

ство и демократизъм. Като се изключи ръководната роля на „дедеца“ и на неговите помощници, всички „съвършени“ били равни помежду си и вършели общо изпълняваните в общината обреди (молитвени събрания, посвещаване в степен „вярващ“ и степен „съвършен“, взаимна изповед и пр.). В разрез с официалната църква, която оправдавала социалното неравенство и възвеличавала богатите като божи любимци, в богомилските общини господствувало схващането, че най-добри християни са „бедните“ и че само този, който не се стреми към материални блага, може да влезе в кръга на „съвършените“ и да заслужи спасението на душата си и божието царство.

Чрез проповядваните и прокарвани на дело принципи на равенство, демократизъм, възвеличаване на бедността и отричане на богатството богомилските общини изразявали стремежите и въжделенията на най-низшите слоеве от българското общество през средновековната епоха и преди всичко на зависимото селячество и на градските бедни. Тези стремежи били облечени в религиозна форма и като идеал се рисувала някогашната раннохристиянска община, в която нямало социални противоречия, нямало „мое“ и „твое“ и всички били равни помежду си.

Естествено стремежът към възкресяване на раннохристиянската община в една нова форма, изграждана от богомилите, представлявал сам по себе си една утопична и неосъществима мечта. Това било стремеж не за едно придвижване на обществото напред чрез създаване на по-нови и по-прогресивни социално-икономически отношения, но за връщане на общественото развитие назад към далечното минало в условията на един идеализиран строй, отъждествяван с доста неясния по своето съдържание строй на раннохристиянските общини. Социалната основа на богомилското учение в средновековна България били селячеството и градските бедни. Поради това то не могло да бъде революционно докрай, нито да изгради ясен план за бъдещото преустройство на обществото. Живеещи при ниско развитие на производителните сили и свързани изцяло с феодалния начин на производството, селяните и градските бедняци не били в състояние да се борят срещу господствуващата феодална класа в името на нещо ново, в името на по-прогресивен строй. Те могли да погледнат само назад в едно далечно минало, за да открият в него мечтания свят, който да ги избави

от гнета и неволите, да пречупи силата на злото и да създаде социална правда.

Общата преценка на богомилството ни води до заключението, че то представлява едно забележително социално-религиозно движение през епохата на средновековието. Въпреки съдържащите се в него елементи на утопизъм и регресивност (аскетични проповеди, мистични настроения, стремеж към възстановяване на старите християнски общини и пр.), свойствени на селско-плебейските ереси от онова време, то изиграло със своята идеология положителна роля върху съзнанието на народните маси. С острата си критика срещу обществените недъзи богомилите давали силно оръжие в ръцете на потисканите хора, не ги оставяли да бъдат безучастни зрители на насилията, да търпят и да се подчиняват безпрекословно, както ги учела църквата. Безспорно положителни за времето си били опитите на богомилите да погледнат трезво на църковните обреди и символи, да свалят от тях ореола на „святост" и „мистичност" и да ги обяснят по рационалистичен начин. Дълбоко положителна, изпълнена с хуманно и общочовешко съдържание е била богомилската етика, насочена към осъществяване на висши идеали.

Специално отбелязване заслужава ролята на богомилите през периода на византийското владичество. През този период на преден план изпъква ясно родолюбивият, патриотичен характер на това учение, което се бори не само за социална правда, но и за прогонване на чуждия поробител и за възстановяване на свободната българска държава.

Голямо и положително е значението на богомилството за средновековната българска просвета и книжнина. Благодарение на богомилските проповеди се засилил у хората интересът към изучаване и изясняване на редица важни въпроси (произход на вселената, съдбата на човека и т. н.). А това обуславяло разширяването на просветата сред населението, изисквало настойчиво всеки да се научи да пише и чете, да разбира книгите. Самите богомили съдействували за увеличаване броя на книгите в средновековна България. Те създали значителен брой произведения, в които излагали на жив и образен език своите философско-религиозни и социални разбирания. Можело определено да се каже, че благодарение на плодотворната и упорита книжовна дейност на богоми-

лите нашата средновековна литература е била значително обогатена в идейно и сюжетно отношение независимо от това, че голям брой от богомилските творби са били подложени на унищожение и не са достигнали до наши дни.

Би трябвало да се отбележи накрай голямата роля на богомилството при оформянето на сродното с него учение на катарите в Италия и Франция. Независимо от това, че катаризмът в тези две страни има собствена почва за възникване и свои особености, които му придават оригинален характер, като цяло той е силно повлиян и в идейно, и в организационно отношение от богомилското учение. За това свидетелствуват данни на голям брой извори. За безспорното въздействие на богомилите в Западна Европа и по-специално в Италия и Франция говори широкото разпространение на названието „българи" в смисъл на еретици-дуалисти и на названието „България" като земя на еретици. Чрез това свое въздействие сред други страни и народи богомилството излиза вън от рамките на едно чисто българско явление и получава много по-широка, общоевропейска значимост. Проникнали вън от границите на нашата страна, богомилските проповеди дават силен тласък за развитието на религиозната, философска и социална мисъл в средновековна Европа и подготвят съзнанието на хората за борба срещу господството на всесилната през XII—XIV в. католическа църква. В такъв смисъл богомилството е изиграло твърде съществена за времето си историческа роля. То е дало един значителен, общоевропейски по своя характер и размери принос, с който българският народ с право може да се гордее.

Библиография[1]

Извори

ACTA ET DIPLOMATA MEDII AEVI, ed. F. Miklosich et J. Müller, Vindobonae, 1860—1890.

ALLATIUS, L., De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione, Coloniae Agrippinae, 1648.

ANNA KOMNENA, Annae Comnenae Alexias libri XV, ed. Aug. Reifferscheidt, Leipzig, 1884.

ATTALIATES MICHEL, Historia, ed. I. Bekker, C. S. H. B., 1853.

BONACURSUS, Contra Catharos. S. Baluzius, Miscellanea, ed. Mansi, vol. II, Lucae, 1761.

GERMANOS II, Germani Patriarchae Constantinopolitani epistula ad Constantinopolitanos contra Bogomilos, ed. G.Ficker in: Die Phundagiagiten, Leipzig, 1908, S. 115—125.

J. DUVERNOY, Le registre d'inquisition de Jacques Fournier, 1318—1325, t. I—III, Toulouse, 1965.

EUTHYMIUS, Euthymii monachi coenobii Peribleptae epistula invectiva contra Phundagiagitos sive Bogomilos haereticos, ed. Ficker in: Die Phundagiagiten, Leipzig, 1908, 3—86.

EUTHYMIUS, Euthymii monachi liber invectivus contra Phundagiagitos, M. P. G., 131, 47—58.

J. GOUILLARD, Le synodikon de l'orthodoxie, Édition et commentaire, Traveaux et memoires, 2, Paris, 1967, 1—316.

ЖНТ҃Є Н ЖНЗНЬ ПРЄПѲДѲБНАГѲ ѲТЦА НАШЄГѲ ѲЄѠДѲСІА, изд. В. Н. Златарски, София, 1904; превод у В. Киселков, Житието на св. Теодосий Търновски като исторически паметник, София, 1926.

JAGIČ, V., Sitni gradja za crkveno pravo, Starine, VI, 1874.

IOANNES KINNAMOS, Ioannis Kinnami Epitome, recens. Aug. Meineke, C. S. H. B., 1836.

IOANNES DAMASKENOS, Ioannis Damasceni De haeresibus liber, M. P. G., 94, 729—737.

KALUŽNIACKI, E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthimius, Wien, 1901.

КАТАРСКИ ТРЕБНИК (в български превод, издаден от Йордан Иванов, Богомилски книги и легенди, София, 1925, с.116—130).

MIGNE, J., Patrologiae Cursus Completus, series graeca, Paris, 1857 ff. (съкратено M. P. G.).
MIGNE, J., Patrologiae Cursus Completus, series latina, Paris, 1866 ff. (съкратено M. P. L.).
МИЛЕВ, А., Климент Охридски, Житие, София, 1955, с. 33—103.
MONETA Crem., Adversus Catharos et Waldenses libri quinque, ed. Ricchini, Romae, 1743.
МОЧУЛЬСКИЙ, В., Следы народной библии в славянской и древне-русской письменности, Одесса, 1893, с. 1—281.
NICETAS CHONIATES, Nicetae Choniatae Historiae, ed. Im. Bekker, C. S.H.B, 1835.
PACHYMEROS, G., Georgii Pachymeris De Michaele et Andronico Palaeologis libri tredecim, ed. Im. Bekker, C. S. H. B., 1835.
ПЕТРОВСКИЙ, К. М., Письмо патриарха Константинопольского Феофилакта царю Болгарии Петру, С.-Петербург, 1914, български превод у В. Златарски, История на Българската държава, I, ч. 2, с. 840—850.
PETRUS SICULUS, Historia Manichaeorum qui et Pauliciani dicuntur, M.P. G., vol. 104.
PHOTIUS, Contra Manichaeos, M. P. G., vol. 102.
PHOTIUS, Photii Patriarchae Constantinopolitani Nomocanon, M. P. G., vol. 104, 441—1218.
PITRA, J. B., Analecta sacra et classica spicilegio Solesmensi parata, Parissis et Romae, 1890.
ПОПРУЖЕНКО, М. Г., Синодик царя Борила (Български старини, VIII), София, 1928.
ПОПРУЖЕНКО, М. Г., Козма Пресвитер болгарский писатель X века (Български старини, XII), София, 1936.
ПОРФИРЬЕВ, И. Я., Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях, Казань, 1872.
ПОРФИРЬЕВ, И. Я., Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, XVII, № 1, С.-Петерсбург, 1877.
ПОРФИРЬЕВ, И. Я., Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук, II, № 4, С.-Петерсбург, 1890.
PRILOZI ZA POVJEST BOSNASKIH PATARENA, F. Rački, Starine, I, 1869, c. 93—140.

[1] По-често цитираните в изложението книги се дават там със съкратени заглавия.

RECUEIL des Historiens des Gaules et de la France, t. 14, Paris, 1806.
RHALLIS, G. — POTLIS, M. Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων. Athens, 1852—1859.
REINER SACCONI, Summa fratris Reinerii de ordine fratrum praedictorum de Catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno, ed. A. Dondaine, dans: Un traité néo-manichéen du XIII-e siècle. Le „Liber de duobus principiis" suivi d'un fragment de rituel cathare, Roma, 1939, 64—78.
SCYLITZES IOANNES, Historia, ed. I. Bekker, C. S. H. B., 1839.
SYMEONIS Thessalonicensis archiepiscopi, Adversus omnes haeresis, M. P. G., 155, coll. 33—176.
ТЕОДОСИЙ, Житие, срв.по-горе Жнтїє и жизнь . . .
THEOPHANES, Chronographia, ed. I. Classenus, C. S. H. B., 1839—1841 (revised text, ed. de Boor, Leipzig, 1883).
THALLOCZY, L., Beiträge zur Kenntniss der Bogomilienlehre. Wiss. Mitt. Bosn. Herz., vol. III, Vienna, 1895.
THEINER, A., Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia, Romae, 1859—1860.
CH. THOUZELLIER, Un traité cathare inédit du debut du XIII-e siècle d'après le liber de Durand de Huesca, Louvain, 1961.
CH. THOUZELLIER, Une somme anticathare. Le liber contra Manicheos de Durand de Huesca, Louvain, 1964.
ТИХОНРАВОВ, Н. С., Памятники отреченной русской литературы, т. I—II, С.-Петерсбург, 1863.
FICKER, G., Eine Sammlung von Abschwörungsformeln. Zeitschrift für Kirchengeschichte 27 (1906), 443—464.
ZIGABENUS, De haeresi Bogomilorum narratio, ed G. Ficker, Die Phundagiagiten, Leipzig, 1908, 89—111. Срв. и M. P. G., t. 130, coll. 1298—1233.
ZONARAS IOANNES, Epitome Historiarum, ed. T. Büttner — Wobst, C. S. H. B., 1897.

Литература

С кирилица

АВРАМОВ, СТ., Българският дух през вековете. Богомилското социално движение: начало, развой и борби с феодализма и византинизма, София, 1944.
АНГЕЛОВ, Б., Списък на забранените книги в старобългарската литература. ИИБЛ, I, 1952, с. 107—159.
АНГЕЛОВ, Б., ГЕНОВ М., Старобългарска книжнина, II, София, 1922.

АНГЕЛОВ, Д., Влияния на чужди ереси върху богомилството. Известия на семинарите при Историко-филологическия факултет на университета „Св. Климент Охридски" в София, кн. 1, 1942, с. 145—180.
АНГЕЛОВ, Д., Произход и същност на богомилството. Училищен преглед, 3—4, 1945, с. 201—226.
АНГЕЛОВ, Д., Богомилството в България, София, 1947 (преведено на руски през 1954 г.).
АНГЕЛОВ, Д., Богомилството в България, София, 1961.
АНГЕЛОВ, Д., Презвитер Козма и беседата му против богомилите, София, 1948.
АНГЕЛОВ, Д., Философските възгледи на богомилите. ИИБИ, т. 3—4, с. 113—144.
АНГЕЛОВ, Д., Общечеловеческие и социальные элементы в богомильском учении, София, 1946.
АНГЕЛОВ, Д., Апокрифната книжнина като отражение на феодалната действителност и светогледа на експлоатнраната класа в средновековна България. Ист. пр., VII, 1949/50, кн. 4—5, с. 493—508.
АНГЕЛОВ, Д., История на Византия, т. I, София, 1959 и 1968; т. II, 1963 и 1968; т. III, 1967.
АНГЕЛОВ, Д., Аграрните отношения в Северна и Средна Македония през XIV в., София, 1958.
АНГЕЛОВ, Д., Въпроси на феодализма в българските земи през XIII—XIVв. Ист. пр., XVI, 1960, кн. 6, с. 61—90.
АНГЕЛОВ, Д., Богомилството в историята на славянските народи и влиянието му в Западна Европа, Славянска филология, V, София, 1963, с. 2, 167—178.
АНГЕЛОВ, Д., БАТАКЛИЕВ, Г., ПРИМОВ, Б., Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори, София, 1967, с. 1—230.
АНДРЕЕВ, М., АНГЕЛОВ, Д., История на българската държава и право, София, 1958.
АНИЧКОВ, Е., Манихеји и богумили. Гласник Скопског научног друштва, V, Скопље, 1929, с. 137—155.
БЕГУНОВ К. Ю., История открытия и издания „Беседи на новоявившуюся ересь Богомилу" болгарского писателя Козмы Пресвитера, сборник Славянска филология, т. IV, Материали за V международен конгрес на славистите, София, 1963, с. 177 сл.
БЕШЕВЛИЕВ, В., Вярата на първобългарите. ГСУ Ист.-фил. фак., XXXV, 1938/39, с. 1—64.
БЛАГОЕВ, Д., Принос към историята на социализма в България, София, 1954, с. 38—40.
БЛАГОЕВ, Н. П., Правни и социални възгледи на богомилите, София, 1912.
БЛАГОЕВ, Н. П., Беседата на презвитер Козма против богомилите. ГСУ Юр. фак., 1923/24.

БЛАГОЕВ, Н. П., Времето, когато презвитер Козма е живял и написал беседата си. ИБИД, XVI—XVIII, 1940, с. 25—29.
БЛАГОЕВ, Н. П., Същност на българското богомилство, ГСУ Юр. фак., XXXVII, 1942/43, с. 3—15.
БУРМОВ, АЛ., Феодализмът в средновековна България. Ист. пр., II, 1945/46, кн. 2, с. 157—171.
БУРМОВ, АЛ., Зависимото население в България през XIII—XIV в. Ист. пр., III, 1946/47, кн. 3, 257—265.
ВЕЛЧЕВ, В., Социална структура на България през X в. според Беседата на презвитер Козма. Ист. пр., I, 1945, кн. 2—3, с. 138—156.
ВЕРНЕР, Е., Богомилството и ранносредновековните ереси в латинския Запад. Ист. пр., XIII, 1957, кн. 6, с. 16—31.
ВЕСЕЛОВСКИЙ, А. Н., Калики перехожие и богомильские странники. Вестник Европы, IV, 1878.
ВЪЛЕВ, Д., Богомилството — социално-национално движение, Българизъм — Le Bulgarisme, Варна, 1942.
ВЪРГОВ, ХР., Революционери, София, 1924. Социално-икономическото учение на богомилите. Народна просвета, I, 1945, кн. 2, с. 77—89.
ГЕНОВ, М., Презвитер Козма и неговата беседа против богомилите. БИБ, II, 1929, т. 3, с. 66—97.
ГЕОРГИЕВ, Е., Презвитер Козма на Бориловия събор против богомилите. Известия на Дружеството на филолозите слависти в България, 1941.
ГЕОРГИЕВ, Е., Прокълнатият старобългарски писател поп Йеремия, сп. Език и литература, XIX, 1964, кн. 1, с. 11—30.
ГЕОРГИЕВ, Е., Литература на изострени класови борби в средновековна България, София, 1966, с. 1—320.
ГИЛЬФЕРДИНГ, А., Сочинения, I, 1868, с. 3—280 (История сербов и болгар).
ГОЛУБИНСКИЙ, Е., Краткий очерк православных церквей болгарской, сербской и ромынской, Москва, 1871.
ДЕРЖАВИН, Н., Богомили и богомилство. Ист. пр., II, 1945/46, кн. 1, с. 1—17.
ДЕРЖАВИН, Н., История Болгарии, III, Москва—Ленинград, 1946, с. 39—51.
ДЕЧЕВ, Д., Отговорите на папа Николай по допитванията на българите, София, 1941.
ДИНЕКОВ, П., Стара българска литература, I, София, 1950; II, 1953.
ДОСЕВ, ХР., Богомили, София, 1927.
ДРИНОВ, М., Исторически преглед на българската църква, Съч., II, 1911, с. 3—162. Южные славяне и Византия в X веке, Съч., II, 1911, с. 365—520.
ДУЙЧЕВ, ИВ., Из старата българска книжнина, I, София, 1943, II, София, 1944.
ДУЙЧЕВ, ИВ., Едно пренебрегнато византийско известие за богомилите. ИИБЛ, кн. VI, София, 1958, с. 247—250.

ЗАЙЦЕВ, В. К., Богомильское движение и общественная жизнь Северной Италии эпохи дученто, Минск, 1967, с. 1—47.
ЗЛАТАРСКИ, В., История на българската държава през средните векове, I—III, София, 1918—1940.
ЗЛАТАРСКИ, В., Сколько бесед написал Козма Пресвитер? (Сборник статей по славяноведению, посвященных проф. М. С. Дринову, Харьков, 1908, с. 42 сл.)
ИВАНОВ, Й. Произход на павликяните според два български ръкописа. БАН, XXIV, 1922.
ИВАНОВ, Й., Богомилски книги и легенди, София, 1925. Български старини из Македония, София, 1931.
ИРЕЧЕК, К., История на българите (превод под редакцията на проф. В. Златарски, София, 1929).
ИСТОМИН, Историческое исследование о богомилах, Харьков, 1876.
ИСТОРИЯ НА БЪЛГАРИЯ, I, издание на БАН, София, 1954 и 1961, с. 134—140.
ИСТОРИЯ БОЛГАРИИ, I, Москва, 1954.
КАЖДАН, А. П., Аграрные отношения в Византии XIII—XIV вв., Москва, 1952.
КАЗАКОВА, Н. А., ЛУРЬЕ, Я. С., Антифеодальные эретические движения на Руси XIV начала XVI века, Москва, 1955.
КАЗАЧКОВА, Д. А., Към въпроса за богомилската ерес в древна Русия през XI в. Ист. пр., XIII, 1957, кн. 4, с. 45—78.
КАРОЛЕВ, Р., За богомилството. Периодическо списание, год. I, 1870, кн. III, с. 55—83; кн. IV, с. 52—73; кн. V—VI, с. 103—153; кн. VII—VIII, с. 75—106.
КИПРЯНОВИЧ, Г., Жизнь и учение богомилов по Паноплии Евфимия Зигабена. Православное Обозрение, 1875, кн. 7—8.
КИСЕЛКОВ, В., Презвитер Козма и неговите творения, София, 1943.
КИСЕЛКОВ, В., Патриарх Евтимий, София, 1938.
КИСЕЛКОВ, В., Житието на св. Теодосий Търновски като исторически паметник, София, 1926.
КИСЕЛКОВ, В., Митрополит Григорий Цамблак, София, 1943.
КИСЕЛКОВ, В., Съществувал ли е поп Богомил? Ист. пр., XIV, 1958, кн. 2, с. 57—67.
КЛИНЧАРОВ, И. Г., Поп Богомил и неговото време, София, 1947.
КОНДАКОВ, Н. П., О манихействѣ и богумилах (Seminarium Kondakovianum, I, Прага, 1927, 289—301).
КУЕВ К., Нов препис на Беседата на презвитер Козма. Език и литература, год. XVII, 1962, кн. 6, с. 99 сл.
ЛАВРОВ, А. П., Климент, епископ словенский, Москва, 1895.
ЛАВРОВ, А. П., К вопросу о Синодике царя Борила (Летопись Историко-фил. общества при Новорус. унив. слав. отд., V, Одесса, 1900).
ЛЕВИЦКИЙ, В., Богомильство, болгарская ересь, X—XIV вв. (Христианское чтение, 1870, I, III—IV).

ЛИТАВРИН, Г. Г., Болгария и Византия в XI—XII вв., Москва, 1960.
МАКУШЕВ, В., Болгария в конце XII в. и первой половине XIII в., Варшава, 1871.
МАРИНОВ, Д., Народна вяра и народни обичаи (Жива старина, VII, СНУНК, XXVIII, 1914).
МЕЛИОРАНСКИЙ, Б., К истории противоцерковных движений в Македонии в XIV веке; Στέφανος. Сборник статей в честь Ф. Ф. Соколова, СПб., 1895.
МИЛЕТИЧ, Л., Нашите павликяни, Мсб., XIX, София, 1903.
МИЛЕТИЧ, Л., Нови документи по миналото на нашите павликяни. Мсб., XXI, София, 1935.
МИТЕВ, Й., Богомилството — прогресивно движение в епохата на феодализма, София, 1948.
МИТЕВ, Й., Кратка история на българския народ, София, 1953.
МИШЕВ, Д., България в миналото, София, 1915.
МУТАФЧИЕВ, П., Поп Богомил и св. Иван Рилски. Философ. преглед, VI, 1934, с. 98—109.
МУТАФЧИЕВ, П., История на българския народ, I—II, София, 1943/44.
ОСОКИН, Н., История альбигойцев, Казань, 1859.
ОСТРОГОРСКИ, Г., Историја Византије, Београд, 1959.
ПАЛАУЗОВ, С. Н., Богомильство. Православное Обозрение, 1873.
ПАНЧОВ, М., За богомилите. Библ. на Славянска беседа, II, кн. 3, София, 1907.
ПАСТУХОВ, И., Българска история, I—II, София, 1943/44.
ПАШЕВ, Б., Богомилското учение и съвременният аграризъм, София, 1947.
ПЕТКАНОВА, Д., Към въпроса за връзките на фолклора с богомилството, ИИБЛ, VI, 1956, с. 81—101.
ПЕТКОВ, В., България — носителка на реформация, култура и цивилизация, София, 1919.
ПЕТКОВ, Д., За богомилите и протестантите в България, Търново, 1884.
ПЕТРАНОВИЧ, Б., Богомили. Црьква Босаньска и крьстяни, Задар, 1867.
ПИПИН, А. Н., История русской литературы, 3 изд., I, СПб., 1907.
ПИПИН, А. Н., СПАСОВИЧ, В. Д., История славянских литератур, 2, изд. I, СПб., 1879.
ПОПРУЖЕНКО, М., Козмы пресвитер Слово на еретики и поучение от божественных книг. Памятники древней письменности и искусства, № CLXIII, изд. Общества древней письменности, СПб., 1907.
ПОПРУЖЕНКО, М., Болгарский пресвитер X в. Козма и испанский Кальдерон. Българска мисъл, VIII, 1933, кн. VIII—IX, с. 606.
ПРИМОВ, Б., Към въпроса за обществено-политическите възгледи на богомилите. Ист. пр., XI, 1955, кн. 1, с. 32—48.
ПРИМОВ, Б., Отношението на богомилите и на техните западни последователи към труда, частната собственост и държавата. Ист. пр., XII, 1956, кн. 1, с. 36—58.

ПРИМОВ, Б., Българското народностно име в Западна Европа във връзка с богомилите. ИИБЛ, VI, 1956, с. 359—403.

ПРИМОВ, Б., Българи, гърци и латинци в Пловдив през 1204—1205 г. Ролята на богомилите. ИБИД, XXII—XXIII, 1948—1949, с. 145—158.

ПРИМОВ, Б., За името попеликани на еретиците в Западна Европа. Сборник Изследвания в чест на акад. Д. Дечев, София, 1958, с. 763—777.

ПРИМОВ, Б., Поп Богомил и богомилското движение. Ист. пр., XIV, 1958, кн. 6, с. 96—112.

ПРИМОВ, Б., Сведения из анонимен извор за влиянието на българското богомилство в Западна Европа. ИИИ, т. 14—15, 1964, с. 229—313.

ПРИМОВ, Б., Една английска книга за богомилството. ИИБИ, т. 7, 1957, с. 405—418.

ПРИМОВ, Б., Международно значение на Втората българска държава в периода на нейното създаване и утвърждаване. Ист. пр., XXII, 1966, с. 22—46.

ПРИМОВ, Б., България като център на антицърковна и еретическа дейност в средновековна Европа. Ист. пр., XV, 1959, кн. 2, с. 36—73.

ПРИМОВ, Б., Богомилският дуализъм — произход, същност и обществено-политическо значение. ИИИ, VIII, 1960, с. 73—153.

ПРИМОВ, Б., Райнер Сакони като извор за връзките между катари, павликяни и богомили. Изследвания в чест на Марин С. Дринов, София, 1960, с. 535—568.

РАДЧЕНКО, К., Религиозное и литературное движение в България в эпоху перед турецким завоеванием, Киев, 1898.

РАДЧЕНКО, К., Малоизвестное сочинение Евфимия Зигавина, трактующее о богомилах, 1902.

РАДЧЕНКО, К., К истории философско-религиозного движения в Византии и Болгарии XIV в., Львов, 1902.

РАДЧЕНКО, К., Етюды по богомильству. Видение пророка Исаии в пересказах катаров и богомилов. Изв. Отд. рус. яз. и слов., т. XV, СПб., 1910.

РОВИНСКИ, П., Материал для истории богомилов в сербских землях. Журнал Министерства народного просвещения, т. CCXX, март 1882.

САКЪЗОВ, Я., Българите в своята история, София, 1927.

СКАРИЧ, ВЛ., Кудугери. Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, VI, Београд, 1926, с. 106—110.

СНЕГАРОВ, И., Поява, същност и значение на богомилството. БИБ, I. 1929, кн. 3, с. 56—76.

СОЛОВЈЕВ, А., Јесу ли богомили поштовали крст? Гласник Земальског музеја в Сарајево, 1948, с. 81—100.

СОЛОВЈЕВ, А., Фундајајити, Патерини и Кудугери у византиским изворама. Зборник радова XXI Византолошког института САН, кн. 1, Београд, 1952, с. 121—145.
СОЛОВЈЕВ, А., Симболика средњевековних гробних споменика у Босни и Херцеговини. Годишњиак Историског друштва Босне и Херцеговине, VIII, 1956, с. 5—66.
СТЕЛЛЕЦКИЙ, Н., Болгарская ересь богомилов, СПб., 1902.
ТАКЕЛА, Е. Д., Някогашните павликяни и сегашните католици в Пловдивско. СНУНК, XI, 1894.
ТАШКОВСКИ, Д., Богомилското движение, Скопље, 1949.
ТРИФОНОВ, Ю., Кога са писани Учителното евангелие на Епископ Константин и Беседата на Козма презвитер. СпБАН, LVIII, 1939, с. 1—47.
ТРИФОНОВ, Ю., Беседата на Козма презвитер и нейният автор. СпБАН, кн. XXIX, 1923, с. I—71.
УСПЕНСКИЙ, Ф., Образование второго болгарского царства, Одесса, 1879.
УСПЕНСКИЙ, Ф., Очерки по истории византийской образованности, гл. V, СПб., 1892.
УСПЕНСКИЙ, П., История Афона, III, отд. 2, СПб., 1892.
ФИЛИПОВ, Н., Върху произхода на богомилството. Български преглед, София, год. V, 1899, кн. 5, с. 89—105; кн. 6, с. 81—97.
ФИЛИПОВ, Н., Произход и същност на богомилството. БИБ, II, 1929, кн. 3, с. 33—66, 2 изд., 1940.
ФЛОРИНСКИЙ, Т., К вопросу о богомилах. Сборник статей в честь Вл. Ив. Ламанского. СПб., 1883, с. 30—40.
ЦУХЛЕВ, Д., История на българската църква, София, 1910.
ЧОРОВИЋ В., Богомили. Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка, изд. С. Станојевић, I, Загреб, 1925.

С латиница

ANGELOV, D., Der Bogomilismus auf dem Gebiete des byzantinischenReiches—Ursprung; Wesen und Geschichte. ГУС, Ист.-фил, фак., т. XLIV, 1947/48, с. 1—60; т. XLVI, 1949/50. с. 1—45.
ANGELOV, D., Le mouvement bogomile dans les pays slaves et dans Byzance (Atti del convegno internationale sul tema L'Oriente cristiano nella storia della civiltà), 1964, Roma, p. 607—617.
ANIČKOV, E., Les survivances manichéenes en pays Slaves et en Occident. R. E. S., vol. VIII, 1928.
ANIČKOV, E., Joachim de Flor et les milieux courtois, Roma, 1931.
BAREILLE, G., Euchites (Dictionnaire de Théologie catholique, 5, 1913, 1454—1456).

BECK, H., Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner. Orientalia Christiana Analecta, № 144, Roma, 1937.
BECK, H., Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reiche, München, 1959.
BORST, A. Die Katharer, Stuttgart, 1953.
CHALANDON, F. Essais sur le règne d'Alexis I Comnène, Paris, 1900.
CRONIA, A., Il Bogomilismo, Roma, 1925.
DONDAINE, A., L'origine de l'hérésie médiévale. Rivista di Storia della Chiesa in Italia, anno VI, Nol, Rom. 1952, 47—73.
DONDAINE, A., La hiérarchie cathare en Italie. I. De heresi catharorum. Archivum Fratrum Praedic. XIX, Roma, 1949, 280—312. II. Le „Tractatus de hereticis" d'Anselme d'Alexandris, ibid., XX, 1950, 234—342.
DONDAINE, A., Un traité néo-manichéen du XIII-ème siècle, le „Liber de duobus principiis" suivi d'un fragment de rituel cathare, Roma, 1939.
DÖLLINGER, I., Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters, I—II, München, 1890.
DUJČEV, I., Bogomili nel paesi slavi e la loro storia (Atti del convegno internationale sul tema L'oriente cristiano nella storia della civiltà), Roma, 1964, p. 619—643.
DURBAN, P., Actualité du catharisme, Bordeaux, 1968, 1—224.
ENGELHARDT, J., Kirchengeschichtliche Abhandlungen, Erlangen, 1832, 151—206: die Bogomilen.
FICKER, G., Die Phundagiagiten, Leipzig, 1908, 1—282.
FICKER, G., Der Heretiker Eleutherius. Theologische Studien und Kritiken, Gotha, 1906, 591—614.
Dr. Fra L. P., Krsćani, Bosanske crkve, Sarajevo, 1953, 1—183.
GAGOV, J. M., Theologia antibogomilistica Cosmae presbyteri bulgari saec. X, Romae, 1942.
CASTER, M., Bogomils. Encyclopaedia Britanica, II, ed. vol. IV.
CHEORGIEFF, St., Les Bogomiles et Presbyter Kosma, Lausanne, 1920.
GOUILLARD, I., L'hérésie dans l'Empire byzantin des origines au XII-ème siècle. Travaux et mémoires, I, Paris, 1965.
ILIČ, J., Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Karlovci, 1923.
JUGIE, M., Phundagiagiten et Bogomiles. Echos d'Orient, 3, 1909, 257—262.
JUGIE, M., La vie et les oeuvres d'Euthyme Zigabène. Echos d'Orient, 15, 1912, 215—225.
KNIEWALD, D., Vjerodostojnost latinskih izvora o bosanskih-krstjanima. Rad Jugosl. Akad. znat. i umjetn., 270, Zagreb, 1949, 5—166.
KRUMBACHER, K., Geschichte der byzantinischen Literatur, München, 1897.
LEGER, L., L'Hérésie des Bogomiles. Revue des questions historiques, I, 1870, 479—516.

LOMBARD, A., Pauliciens, Bulgares et Bonhommes en Orient et en Occident, Genève et Bâle, 1879.
MANDIČ, O. D., Bogomilska crkva bosankih krstjana, Chicago, 1962.
MILLET, G., La religion orthodoxe et les hérésies chez les jougoslaves. Revues de l'histoire des religions 75, 1917, 277—294.
MILETIČ, M., I Krstjani di Bosna alla luce dei loro monimenti di pietra. Orientalia christiana analecta, 149, Roma, 1957.
MKRTSCHIAN, TER, K., Die Paulikianer im byzantinischen Kaiserreiche und verwandte ketzerische Erscheinungen in Armenien, Leipzig, 1893.
OBOLENSKY, D., The Bogomils, The Eastern Churches Quarterly, vol. VI, № 4, London, 1945.
OBOLENSKY, D., The Bogomils. A study in Balkan Neo-manichaeism, Cambridge, 1948.
OECONOMOS, L., La vie religieuse dans l'Empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges, Paris, 1918.
OEDER, J. L., Dissertatio inauguralis prodromum historiae Bogomilorom criticae exibens, Gottingae, 1734.
PAPADOPOULOS-KERAMEUS, A. Βογομιλικά. Виз. врем., II, 1895.
POPOWITSCH, M., Bogomilen und Patarener. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus. Die Neue Zeit, 24. Jahrgang, I Bd., Stuttgart, 1905.
PRIMOV, B., Medieval Bulgaria and the Dualistic Heresies in Western Europe. Recueil des Etudes historiques, à l'occasion du XI. Congrès international des sciences historiques à Stockholm — 1960, Sofia, 1960, 89—103.
PRIMOV, B., La Bulgarie et l'Europe occidentale au début du XIII-ème siècle. Études historiques, II, Sofia, 1965, p. 101—116.
PROHASKA, Das kroatisch-serbische Schrifttum in Bosnien und der Herzegowina, Zagreb, 1911, 18—55.
RAČKI, F., Bogomili i Patareni. Rad. Jugosl. Akad., 10, Zagreb, 1869/70.
RUNCIMAN, St., Bogomil and Jeremiah. Сборник в памет на проф. П. Ников, София, 1940, 379—383.
RUNCIMAN, ST., The Medieval Manichée. A Study of the Christian Dualist Heresy, Cambridge, 1947.
SCHARENKOFF, V., A Study of Manichaeism in Bulgaria, New York, 1927.
SCHMAUS, A., Der Neumänichäismus auf dem Balkan. Saeculum, II, München, 1951, 277—299.
SCHMIDT, C., Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois, Paris, 1848/49.
SCHNITZER, Die Euchiten im 11. Jahrhundert. Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs. Vol. XI, pt. 1, Stuttgart, 1839.
ŠIDAK, J., Oko pitanja Crkve bosanske i bogomilstva. Hist. Zborn. ,III, Zagreb, 1950, c. 316—348.

SÖDEBERG, H., La religion des Cathares. Études sur le gnosticisme de la basse antiquité, Uppsala, 1949.
SOLOVJEV, A., Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogumilstvu na Balkanu. Godišnjak Istoriskog društva Bosne i Herzegovine. God., V, 1953, 1—103.
SOLOVJEV, A., La doctrine de l'église de Bosnie. Acad. royale de Belgique, Bull. de la classe des lettres et des sciences morales et politiques, 5-ème série, t. XXXIV, 1948, 481—534.
SOLOVJEV, A., Autour des Bogomiles. Byzantion, 22, 1952, 81—104.
SOLOVJEV, A., Bogomilentium und Bogomilengräber in den Südslavischen Ländern. Völker und Kulturen Südosteuropas, München, 1958, 173—198.
SOLOVJEV, A., Vjersko učenje bosanske ckrve, Zagreb, 1948.
SPINKA, M., A history of Christianity in the Balkans, Chicago, 1933.
TOUZELLIER, Chr., Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XII-ème et au début du XIII-ème siècle. Paris, 1965, 1—525.
TOUZELLIER, Chr., Durand de Huesca contre Manicheos, une somme anticathare, Louvain, 1964.
TURDEANU, E., Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudobogomiles. Revue de l'histoire des religions, t. 138, 1950, 1, p. 22—52, 2, p. 176—218.
VAILLANT, A., Le traité contre les Bogomiles du prêtre Cosmas. Revue des études slaves, 1—4, 1944, 16—98.
VAILLANT, A., PUECH, H., Le traité contre les Bogomiles du prêtre Cosmas. Travaux publiés par l'Institut des études slaves, XXI, Paris, 1945, 348.
VERNER, F., Bogomiles, Dictionnaire de Théologie catholique, 5, 1909, 926—930.
VOLPE, G., Movimenti religiosi e sette ereticali nella sociatà medievale italiana secoli XI—XIV, Firenze, 1961.
WEBER, N., Bogomili. The Catholic Encyclopedia. New York, 1917, 611—613.
WEINGART, M., Počàtky bogomilstvi. Slovansky Prehled, 1913, I.
WERNER, E., Neue Lösungsversuche des Bogomilenproblems. Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, III, 1955, H. 5, 773—802.
WERNER, E., Πατερηνοί — Patarini. Ein Beitrag zur Kitrchen und Sektengeschichte des II. Jahrhunderts. В сборника Vom Mittelalter zur Neuzeit, издаден в чест на H. Sproemberg, Berlin, 1957, 404—419.
WERNER, E., ERBSTÖSSER, M. Sozial-religiöse Bewegungen im Mittelalter, Wissenschaftliche Zeitschr. d. Karl-Marx Universität, Leipzig, 7, 1957/58, H. 3, 257—282.
WERNER, E., BÜTTNER, Th. Circumcellionen und Adamiten, Berlin, 1959.
WERNER, E., Adamitische Praktiken in spätmittelalterlichen Bulgarien. Byzantinoslavica, XX, 1, 1959, 20—27.

WERNER, E., Θεόφιλος — Bogumil (Balkan Studies, 7, Salonique 1966, p. 49—60).

WERNER, E., Die Bogomilen in Bulgarien, Forschungen und Fortschritte. Studii medievali III, Spoleto 1962, 249—278.

WERNER, E., Gnosisforschung und Balkandualismus. Studia z dziejów kultury i ideologii poświęcone Ewie Maleczynskiej, Wrocław — Warszawa, 1968, 43—62.

WERNER, E., Volkstümliche Häretiker oder sozial-politische Reformer? Probleme der revolutionären Volksbewegungen in Thessalonike 1342—1349. Wissenschaftliche Zeitschr. d. Karl-Marx Universität, Leipzig, 1958/59, H 1, 45—83.

WOLF, J., Historia Bogomilorum, Vitembergae, 1712.

Съкращения

БИБ — Българска историческа библиотека
Виз. врем. — Византийский временник
ВДИ — Вестник древней истории
Гласник Скоп. науч. д-ва — Гласник Скопског научног друштва
ГСУ — Годишник на Софийския университет
ИБАИ — Известия на Българския археологическн институт
ИБИД — Известия на Българското историческо дружество
ИИБИ — Известия на Института за българска история
ИИБЛ — Известия на Института за българска литература
ИИИ — Известия на Института за история
Изв. Отд. рус. яз. и слов. — Известия Отделения русского языка и словесности Петербургской академии наук
ИРАИК — Известия Русского археологического института в Константинополе
Ист. пр. — Исторически преглед
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
Мсб. — Министерски сборник
СНУНК — Сборник за народни умотворения, наука и книжнина
СпБан — Списание на Българската академия на науките
Споменик СКА — Споменик Српске Краљевске Академје
B. Z. — Byzantinische Zeitschrift
C. S. H. B. — Corpus scriptorum historiae byzantinae, Bonnae
R. E. B. — Revue des études byzantins
Επ. ἑτ. βυζ. σπ.—Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν

Списък на картите

1. РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ И СЪСЕДНИТЕ Й СТРАНИ

2. РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА БОГОМИЛСТВОТО И СРОДНИ СОЦИАЛНО-РЕЛИГИОЗНИ УЧЕНИЯ ПРЕЗ XI—XII ВЕК

3. РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА КАТАРИЗМА В ЗАПАДНА ЕВРОПА

4. РАЗПРОСТРАНЕНИЕ НА БОГОМИЛСТВОТО И СРОДНИ СОЦИАЛНО-РЕЛИГИОЗНИ УЧЕНИЯ ПРЕЗ XIII—XIV ВЕК

Списък на илюстрациите

Обр. 1
ОТКЪС ЗА ЕПИСКОПИТЕ И ПОПОВЕТЕ ОТ „БЕСЕДАТА“ НА ПРЕЗВИТЕР КОЗМА СРЕЩУ БОГОМИЛИТЕ, ПОМЕСТЕН В МИНЕЙ ОТ ВТОРАТА ПОЛОВИНА НА XVI ВЕК (В РЪКОПИСНАТА СБИРКА НА НАРОДНАТА БИБЛИОТЕКА „КИРИЛ И МЕТОДИЙ“ В СОФИЯ, № 917, Л. 2А—3)

Обр. 2
ТЕКСТ ОТ СИНОДИКА НА ЦАР БОРИЛ, КЪДЕТО СЕ ГОВОРИ ЗА ПОЯВАТА НА БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ

Обр. 3
НАЧАЛНИЯТ ТЕКСТ НА ЙОАНОВОТО ЕВАНГЕЛИЕ ИЛИ ТАЙНАТА КНИГА (ВЪВ ВИЕНСКАТА НАЦИОНАЛНА БИБЛИОТЕКА, ПЕРГАМЕНТОВ КОДЕКС № 1137, С. 158, ОТ XIV ВЕК)

Обр. 4
ОТКЪС ОТ ДРИНОВИЯ СБОРНИК И СИНОДИК, ПРЕПИС ОТ XVI ВЕК, СЪДЪРЖАЩ АНАТЕМА СРЕЩУ ПОП БОГОМИЛ КАТО РАЗПРОСТРАНИТЕЛ НА ЕРЕС В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ ПО ВРЕМЕТО НА ЦАР ПЕТЪР (В НАРОДНА БИБЛИОТЕКА „КИРИЛ И МЕТОДИЙ“ В СОФИЯ, № 432, Л. 195 А И 196)

Обр. 5
НАДПИС НА МОНАХА АНАНИЙ ОТ X ВЕК СРЕЩУ ЕРЕТИЦИТЕ, НАМЕРЕН В РАЗВАЛИНИТЕ НА СРЕДНОВЕКОВНА ЦЪРКВА В ЕСКУС (ДН. С. ГИГЕН, ПЛЕВЕНСКИ ОКРЪГ)

Обр. 6
ИЗОБРАЖЕНИЕ НА „ЖИВИЯТ ХРИСТОС“ НА БОГОМИЛИТЕ ВЪРХУ НАДГРОБЕН ПАМЕТНИК ОТ БОСНА (ПО *А. СОЛОВЬЕВ*, LES BOGOMILES, VENERAIENT-ILS LA CROIX?, С. 4)

Обр. 7
КРЪСТ-ЛОЗА ОТ БАТАНОВИЧИ (БОСНА) (ПО *А. СОЛОВЬЕВ*, П. С., С. 46)

Обр. 8
ЧОВЕШКА ФИГУРА ОТ САРКОФАГ ОТ РИДИМЛЯ (БОСНА) (ПО *А. СОЛОВЬЕВ*, П. С., С. 53)

Обр. 9
ХРИСТОС-ЛОЗА ОТ САРКОФАГ В ГАЦКО (ХЕРЦЕГОВИНА) (ПО *А. СОЛОВЬЕВ*, П. С., С. 48)

Обр. 10
НАДГРОБЕН ПАМЕТНИК ОТ С. ГОЛЕШ, ОБЩИНА ГОДЕЧ, СОФИЙСКИ ОКРЪГ (ПО *П. ПЕТРОВ*, КРЪГОВИДНИ ПАМЕТНИЦИ В ЗАПАДНА БЪЛГАРИЯ, С. 22)

Обр. 11
НАДГРОБЕН ПАМЕТНИК ОТ С. ДРАГОТИНЦИ, ОБЩИНА СЛИВНИЦА, СОФИЙСКИ ОКРЪГ (ПО *П. ПЕТРОВ*, П. С., С. 17)

Обр. 12
ДИСКОИДАЛЕН КРЪСТ ОТ BELFLOU (AUDE) (ФРАНЦИЯ) (ПО R. NELLI, LA CROIX CATHARE, С. 6)

Обр. 13
ЧОВЕКОПОДОБЕН КРЪСТ ОТ BARAIGNE (ФРАНЦИЯ) (ПО *А. СОЛОВЬЕВ*, П. С., С. 44)

Обр. 14
ОТКЪС ОТ ДРИНОВИЯ СБОРНИК И СИНОДИК, ПРЕПИС ОТ XVI ВЕК, КЪДЕТО СЕ ГОВОРИ ЗА СВИКАНИЯ ОТ ЦАР БОРИЛ ПРЕЗ 1211 Г. СЪБОР СРЕЩУ БОГОМИЛИТЕ В ТЪРНОВО (В СБИРКАТА ОТ РЪКОПИСИ НА НАРОДНАТА БИБЛИОТЕКА „КИРИЛ И МЕТОДИЙ" В СОФИЯ, № 432, Л. 202 А и 203)

Обр. 15
ПРОПОВЕДНИК НА ЕРЕСИ В РУСИЯ. МИНИАТЮРА В СБОРНИК ОТ НАЧАЛОТО НА XVIII В. (В СБИРКАТА ОТ РЪКОПИСИ НА БИБЛИОТЕКАТА НА А. И. ХЛУДОВ, ЛЕНИНГРАД, СССР, РЪКОПИС № 251, Л. 264 А)

Обр. 16
КРЕПОСТТА МОНСЕГЮР (ПО F. NIEL, MONTSÉGUR, С. 288)

Обр. 17
КРЕПОСТНА КУЛА ОТ МОНСЕГЮР (ПО F. NIEL, П. С., С. 160)

Азбучен показалец

АВГУСТИН, западен богослов 230
АВДИН, богомил 448
АВЕЛ, библейска личност 176, 210, 212
АВРАМ, библейска личност 280
АГАПЕ (ἀγαπή) 336
АД 180, 182, 211, 273, 275, 279
АДАМ 62, 93, 159, 173, 176, 179, 183—185, 187, 190, 195, 210—215, 271, 284—285, 304, 447, 486—487, 490, 505, 506.
АДАМИТИ, АДАМИТСТВО, секта 499, 503, 505, 506
АДЕЛФИОС, масалиански проповедник 137—138.
АЗАРИЯ, богомил 345
АЙРОБОЛ, селище 496
АКИНДИН, виз. философ 492, 494—495, 509
АЛАН ЛИЛСКИ, френски писател 61
АЛБАНЕНЗИ, название на катари 465
АЛБЕРИХ, френски писател, монах 61, 462
АЛБИ, град 466
АЛБИГЕНЗКА ЦЪРКВА, вж. ecclesia, богомилска община 206
АЛБИГОЙЦИ, еретици 39, 58, 61, 265, 279, 309, 328, 424, 443, 445, 463
АЛЕКСАНДРИЯ, град 120
АЛЕКСАНДЪР КОВАЧЪТ, богомил 448
АЛЕКСИЙ АСПИСТ, духовник 442
АЛЕКСИЙ I КОМНИН, виз. император (1081—1118) 48, 371, 375, 381, 392, 394, 396, 398, 400—403, 414, 418
АЛЕКСИОПОЛ, град 402
АМАЛРИКАНИ, секта 505
АМАРА, град 131
АМБРОЗИЙ, богослов 230
АНА КОМНИНА, виз. писателка 48, 50, 190, 304, 307, 327, 330, 395—377, 382, 391—403, 443
АНАНИЙ, монах 164
АНАСТАСИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИ, виз. богослов 94, 135—136, 261
АНГЕЛИ 90, 168, 170, 172—175, 192, 204, 209, 215, 259, 322, 354
АНДРЕЙ ЮРОДИВИ 482
АНДРОНИК III, виз. император(1328—1341) 492
АНСЕЛМ АЛЕКСАНДРИЙСКИ, итал. теолог, ломбардски инквизитор 60, 464—465
ANCIA, ANCIANUS, длъжност у западните богомили 319, 335
АПОКРИФИ, АПОКРИФНИ СЪЧИНЕНИЯ 113, 469—470, 482
АПОСТОЛИ (ἀπόστολοι) 322—323, 330, 388, 392, 394
„АПОСТОЛСКИ ДЕЯНИЯ", книга от Новия завет 339
АРГАУН, град 131
АРИАНИ, АРИАНСТВО, ерес 94, 135—136
АРИЙ, свещеник-еретик 191
АРИСТОТЕЛ, древен философ 493—494
АРМЕНИЯ 123
АРМЕНСКА ЕРЕС 411
АРНОЛД ЦИЦЕРД, катар 248
АРОН, българ. владетел 343, 361

АСЕН I, бълг. цар (1187—1196) 438— 439, 445
АСЕНОВГРАД, крепост 442
АСҚЕТИ 137, 283, 307, 310, 317, 405
АСОХИГ, арм. историк 148
АТАНАСИЙ, монах 285
АТАНАСИЙ Мних, ерусалимски монах 456, 457
АТОН, полуостров 497—499
AUDITORES, категория катари 313
АФРИГИЙ, богомил 448

БАБУНА, планина 150
БАБУНИ, БАБУНСҚА ерес 56, 150, 313, 389, 509
БАЛБИСА, град 405
БАЛДУИН ФЛАНДЪРСКИ, латински император 441—442
БАНИЦА, крепост 367
БАЧҚОВСКИ МАНАСТИР 367
БЕГАРДИ, секта 505
БЕГИНИ, секта 505
БЕЛА IV, унгарски крал (1235—1270) 456—457
БЕЛГРАД, град 472
БЕЛЯТОВО, крепост 382
БИБЛИЯ, вж. Стар завет 64, 98, 113, 224—226, 271, 304, 340, 361
БИТОЛЯ, град 81, 374
БЛАЖУ, град 468
БОГОМИЛА, село 149—150
БОГОМИЛСҚО ПОЛЕ, долина 150
БОГОРОДИЦА 193, 195, 198, 211, 236, 249, 263, 269, 280, 325, 412, 448, 491, 508, 513
БОГОСЛОВ, селище 149
БОГОСЛОВЕЦ, селище 149
БОГРИ (bogri, bugri), прозвище на богомилите на Запад 58
БОЕМУНД ТАРЕНТСҚИ, водач на кръстоносен отряд 371, 374
БОНАҚУРЗУС, итал. богослов 58, 193—194, 224, 230, 262
БОРИЛ, бълг. цар (1207—1218) 53—54, 445—446, 451—456, 458—459, 468, 504
БОРИЛОВ СИНОДИҚ 50, 52—55, 112, 117, 143—146, 154—181, 189—191, 193, 195, 224—225, 230—231, 234, 236, 239, 246, 283, 294, 296—297, 313, 319, 337, 348, 366, 380, 392, 427, 446—454, 499, 513, 515
БОРИС I, бълг. княз (852—889) 79, 81, 106, 108, 133, 247, 249—250, 263, 300, 361
БОРИС II, наследник на цар Петър 343
БОСНА, БОСНЕНСҚА ДЪРЖАВА 37, 39, 55, 58, 62, 194, 205, 213, 332—333, 335, 337, 347, 415, 420, 423, 429
БРАҚ 296—303, 324, 429, 466
БРАТСТВА 305, 326—327
БРУСА, град 480
БУҚОВИҚ, село 496—497
БУҚОВИНА, област 470
BULGARI, bulgri, bugari, bugares, boulgres, bulgarenses, вж. българи
БУЛГАРИЯ (Bulgaria) 464, вж. България
БУЦИ, свещеник, водач на секта 367
БУЦИЯНИ, сектанти 367
БЪЛГАРИ, название на богомилите на Запад 462—463
БЪЛГАРИЯ, бог. община 193, 196, 198, 200, 203—204, 328, 332, 456, 465

ВАЛ Д'АРАН, катарска църква 465
ВАЛЕНТИАН, гностик 120, 136
ВАЛСАМОН, вж. Тодор Валсамон
ВАРЛААМ, виз. духовник 492—495, 509
ВАРЛААМОВА ЕРЕС 492
ВАРТОЛОМЕЙ, албигойски антипапа 466
ВАСИЛИД, гностик 120
ВАСИЛИЙ, богомил 48, 50, 143, 192, 217—218, 248, 256, 304, 330, 336, 375, 392—401, 413, 417—418, 448—449

ВАСИЛИЙ, търновски архиепископ 440
ВАСИЛИЙ ВЕЛИКИ, виз. богослов 94, 229
ВАСИЛИЙ I, виз. император (867—886) 132
ВАСИЛИЙ II, виз. император (976—1025) 43, 71, 83, 132, 137, 344, 349, 356—358, 363
ВЕЛЕС, славянски бог 112
ВЕНЕЦИЯ град 47, 441
ВЕРЕЯ, град 498
ВЕРОНА, град 431
ВИДИН, град 446
ВИЕНА, град 472
ВИНЦЕНТИНСКА ЦЪРКВА, богомилска община на Запад 465
ВИТЕРБО, град 465
ВИТЛЕЕМ, град 211
ВЛАДИМИР, българ. владетел (889—893), 108
ВЛАДИМИР, руски княз 177, 435
ВЛАДИСЛАВ ГРАМАТИК, българ. писател 53
ВЛАШКО, Влашка държава 469, 509
ВЛАХЕРНИТ, еретик 391
ВОЙТЕХ, вж. Георги Войтех
ВИРА, вж. Фере 446
ВЪЗКРЕСЕНИЕ НА МЪРТВИТЕ 259, 260, 261, 262, 266, 269
ВЪЛКАШИН, владетел в Македония 481
„ВЯРВАЩИ", категория богомили, категория катари 65, 305, 313, 317—319, 324—329, 336, 338—339, 429, 450

ГАВРАИЛ ЛЕСНОВСКИ, българ. светец 254
ГАВРИЛ РАДОМИР, бълг. владетел (1014—1015) 344
ГАЛИПОЛИ, град 480
ГАНГРА, град 138
ГАНГЪРСКИ СЪБОР, вж. събор в Гангра 288
ГАРДА, езеро 465
ГАРИАН, свещеник 496
ГЕЕНА; вж. ад
ГЕОРГИ АКРОПОЛИТ, виз. писател 458
ГЕОРГИ АГИОРИТ (Светогорец) монах 112
ГЕОРГИ ВОЙТЕХ, водач на въстание 379—380
ГЕОРГИ МАСХАБЕР, виз. писател 256
ГЕОРГИ ПАМФИЛ, игумен 403, 405
ГЕОРГИ ПАХИМЕР, виз. писател 473, 474
ГЕОРГИ ПЕДИАТ, виз. аристократ 496
ГЕОРГИ ТЕРТЕР I, българ. владетел (1280—1292) 474
ГЕРАСИМ БОЛГАРИН, преводач 53
ГЕРМАН II, никейски патриарх (1222—1240) 56, 223, 225, 228, 243—244, 252, 255, 285, 287, 449, 456
ГЕРМАН, село 349
ГЕРОКОМЕЙОН, манастир 404
ГИГАНТИ, деца на ангели от земни жени 189
ГИГНЕЗИЙ (Тимотей), павликянин 127
ГЛАВИНИЦА, селище 79
„ГНОЗИС", гностици, гностицизъм 120—121, 186
ГОДИН, босненски богом. ръководител 345
ГОЗУС, село 383, 386
ГОСТ, длъжност у патарените 332, 334
ГРИГОРИЙ, западен богослов 229—230
ГРИГОРИЙ, светогорски монах, богомил 497
ГРИГОРИЙ БАКУРИАНИ, виз. военачалник 367, 382
ГРИГОРИЙ IX, римски папа (1227—1241) 456—458
ГРИГОРИЙ ОТ НИСА, христ. богослов 177
ГРИГОРИЙ ПАЛАМА, исихаст 486, 489, 491—494
ГРИГОРИЙ СИНАИТ, исихаст 486—489, 491
ГРИГОРИЙ ЦАМБЛАК, митрополит 486, 489, 512—515
ГЮМЮРДЖИНА, град 367

ДАВИД, български владетел 343
ДАВИД, библейска личност 236, 277
ДАВИД, монах богомил 497
ДАЛМАЦИЯ (Dalmatia), област, 344, 455; религиозна община 426

ДЕВА МАРИЯ, вж. Богородица
ДЕВОЛ, град 79
ДЕДЕЦ, длъжност у богомилите 331—332, 335—336
ДЕМОНИ 137, 176, 189, 266, 320, 322, 397, 406, 484
DIACONUS, длъжност у западните дуалисти 334
ДИВЛАЦИЙ, богомил 394
ДИДОДРАГ, бог. ръководител 345
ДИМИТЪР ОТ КИЗИК, виз. писател 56, 372
ДИМИТЪР ХОМАТИАН охридски архиепископ 109, 302
ДИМИУРГ, творчески дух 122
ДИМОТИКА, град 481
ДИОКЛЕТИАН, римски император (284—306) 96
ДОБРИ, богомил 50, 143, 448—449
„ДОБРИ ЛЮДЕ", „ДОБРИ ХОРА", прозвище за богомилите „съвършени" 313, 319
ДОБРОМИР, водач на бунт 380, 392
ДОБРОСТАН 367
ДОКЕТИЗЪМ, възглед 191
ДРАГОВИЧИЯ, ДРАГОВИЧКА ЦЪРКВА, религиозна община 203, 204, 332, 428, 447, 456, 465
ДРАГОЛ, свещеник 231, 261
ДРАГОМЕЦИЯ (Dragometia), вж. Драговичия
ДРАЧ, тема 365
ДРИИН, баща на Сергий (Тихик) 129
ДРУГОНЦИЯ, Другуция, Drugonthia, Drogonethia, Druguthia, Druguna 204, 427, 464, вж. и Драговичия
ДРЪСТЪР, вж. Силистра 74, 419, 509
ДУКЛЯ, сръбско княжество 344
ДУНАВ, река 370, 468, 469, 472, 509
ДУРАН ДЕ ХУСКА, каталонски писател 59, 60, 66, 462, 465
ДУША 183, 185, 259
ДЯВОЛ (δαίμων) 41, 64, 129—130, 134, 143, 168, 185, 189, 190, 192, 196, 204, 214—215, 224, 266, 270, 271, 273, 284, 296, 354, 400—406, 484

ЕБЕРАРД, френски теолог 61
ЕВА 174, 176, 184, 187, 189, 194, 210, 212—213, 271, 284, 304, 318—320, 322, 337, 447, 457, 506
ЕВАНГЕЛИЕ, ЕВАНГЕЛСКИ ПИСАНИЯ 314—316
ЕВКЛИД, древен философ 494
ЕВРАНД, рицар еретик 462
ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИ, писател 121
ЕВСТАТИЙ, основател на ерес 138—139, 278, 288, 337
ЕВСТАТИАНСТВО, ЕВСТАТИАНЦИ, ерес 278, 298
ЕВТИМИЙ, Търновски патриарх (1374—1393) 410, 483, 485—487, 491, 512, 514—515
ЕВТИМИЙ ЗИГАВИН, виз. теолог, 48—50, 53, 64, 153, 155, 167, 174, 187, 188, 191, 200, 202, 217—219, 224—226, 229, 231, 233—234, 236—237, 244, 248, 256, 259, 270, 276, 290, 293, 305, 312, 314—315, 318, 320, 322, 325, 327, 337, 392
ЕВТИМИЙ ОТ АКМОНИЯ, монах 44, 46, 49—50, 55, 153, 167, 181, 202, 220, 222—223, 229, 232, 237, 240, 242, 245—246, 248, 250, 256—257, 260, 277, 290—291, 305, 312, 315, 317—321, 327, 330, 332, 337, 372, 382—386, 388—389, 417
ЕВХИТИ, еретици 317, 375, 391, 416
ЕДЕСА, град 138
ЕЗИЧЕСКА ВЯРА И ОБИЧАИ 107—108, 113—116
ЕКБЕРТ, немски теолог 61
ECCLESIA (ἐκκλήσια), рел. дуалистична община 329

ECCLESIA
„ Albanensium vel de Donezacho 205, 465
„ Agennensis 465
„ Albigensis 466
„ de Aranensis Concorezo 332
„ Baiolensium sive de Baiolo 265
„ graecorum de Constantinopoli 204, 329, 426, 427, 462, 466
„ latinorum de Constantinopoli 329, 462, 466
„ Bulgariae 193—195, 329, 418—419, 422, 426, 428, вж. България
„ Vincentina sive de Marichia 465
„ Carcassonensis 466
„ Dugunthiae, 329, 418, 419, 426,
„ Franciae 466
„ Florentinae 465
„ de Valle Spoletana 465
„ Philadelphiae 329, 466
„ Rodensis 465
„ Romanae 417, 426
„ Sclavoniae (Slavoniae) 194, 421, 428, 466
„ Tolosanae 466
„ Melinquae 329, 417, 426
ЕКЛОГА, правен сборник 75, 80, 127
ЕЛЕКТИ (electi) название на „съвършени" на Запад 325
ЕНТУСИАСТИ, прозвище на масалиани 317, 391, 404
ЕПИСКОП (episcopus), длъжност в дуалистична община 332, 334—335
ЕПИФАНИЙ КИПЪРСКИ 122
ЕРУСАЛИМ, град 84, 124, 227, 235, 336, 374
ЕСЕНИ, секта 337
ЕСЕХИЯ (Есехиел), пророк 223
ЕСКУС, град 164
ЕСХАТОЛОГИЯ, есхатологични представи 166, 321
ЕТИЕН Бурбон, френски богослов 61
ЕФЕС, град 336
ЕФРЕМ СИРИН, виз. богослов 112, 144, 304

ЖАК ФУРНИЕ, френски епископ, инквизитор 200
ЖОФРОА ВИЛАРДУЕН 376
ЖИЧА, град 150, 455

ЗАХЪЛМЕ, сръбско княжество 43, 344—345
ЗИГАВИН, вж. Евтимий Зигавин
ЗИЛОТИ 507
ЗЛО, ЗЛОТО (начало) 322
ЗОСИМ, руски митрополит 144, 351

ИВАЙЛО, водач на въстание 473—476, 482—483
ИВАН, брат на цар Петър 43
ИВАН, босненски богоръководител 345
ИВАН АЛЕКСАНДЪР, българ. цар (1331—1371) 56, 482, 491—492, 494, 496, 508, 510
ИВАН АСЕН II българ. цар (1218—1241) 454—459, 467, 472, 476
ИВАН ВЛАДИМИР, зетски княз 43—44, 140, 344, 348
ИВАН ВЛАДИСЛАВ, българ. цар (1015—1018) 344—345
ИВАН РИЛСКИ, българ. светец 81, 82, 96—98, 110, 156—157, 254, 260, 483, 485
ИВАН СРАЦИМИР, българ. цар 510
ИДОЛИ 107, 117, 252, 255
ИЗПОВЕД, църковно тайнство, бог. обред 246—247, 336
ИКОНИ 251—255, 257, 268, 491
ИКОНОМ, прозвище на дявола 168, 175, 192
ИЛАРИОН МЪГЛЕНСКИ, борец против богомилите 51—52, 55, 130, 254, 334, 410—412, 438, 514
ИЛИРИК, област 344
ИЛИЯ, пророк 214, 223, 258, 447
ИНДЕКС (на забранени книги) 99
ИНОКЕНТИЙ III, римски папа (1198—1216), 444—445, 466
ИРИНА, еретичка 498
ИРИНЕЙ ЛИОНСКИ, християнски апологет 121
ИСАЙ, монах 481
ИСАК, богомил 497

ИСАК, племенник на Алексий I Комнин, виз. сановник 394
ИСАК, севастократор, брат на Мануил Комнин 408
ИСАЯ, пророк 175, 223, 361
ИСИХАЗЪМ, религиозно-философско течение, исихасти 485—494, 504
ИСЛЯМ, ислямизъм, религия 132
ИСПЕРИХ (Аспарух), българ. хан 364
ИТАЛИЯ 58—59, 66, 197, 205—206, 333, 338, 378, 424—422

ЙЕРЕМИЯ, писател 113, 144, 195, 345, 347, 351—353, 355, 356, 516
ЙЕРЕМИЯ, село 149
ЙЕРЕМИЯ, босненски богомил 345
ЙОАҚИМ I търновски патриарх 472
ЙОАН, апостол 62, 64, 176, 187, 217, 224, 255
ЙОАН, павликянин 41
ЙОАН АЙНОС, охридски архиепископ 358
ЙОАН АПОҚАВҚ, виз. феодал 480
ЙОАН БОГОСЛОВ 224, 280, 469
ЙОАН ДАМАСҚИН, виз. богослов 88, 94, 139, 169, 177
ЙОАН ДЕБЪРСКИ, охридски архиепископ 357—358
ЙОАН ЕҚЗАРХ, българ. писател 47, 71, 74, 76—77, 83—84, 88—89, 91, 94, 103, 110—111, 117, 136, 143, 159, 169, 264
ЙОАН ЗЛАТОУСТ, богослов 96, 113, 134, 229, 236, 304, 437
ЙОАН ЗОНАРАС, виз. писател 392
ЙОАН ИТАЛИҚ, виз. философ 145
ЙОАН ҚАНТАҚУЗИН, виз. император (1347—1354) 480, 491, 494
ЙОАН ҚРЪСТИТЕЛ, 113, 176, 214, 225, 239, 242, 263, 318—319
ЙОАН ЛАСҚАРИС, виз. аристократ 496
ЙОАН ОРФАНОТРОФ, виз. сановник 359, 364
ЙОАН ЦИМИСХИ, виз. император (969—976) 72, 136, 344, 347, 376
ЙОАН III ДУҚА ВАТАЦИ, никейски император (1222—1254) 455
ЙОАН ЧУРИЛА, богомил 330, 383, 385—387
ЙОАН ЮДЕЙ, бог. ръководител 427
ЙОАНИҚИЙ, българ. архимандрит 509
ЙОАНОВ АПОҚАЛИПСИС 175, 179, 195, 197, 280
ЙОАНОВО ЕВАНГЕЛИЕ 62, 167—170, 180—182, 187, 189, 191, 217—219, 242, 332, 336, 390, 428
ЙОВ, богомил 497
ЙОСИФ, българ. архиепископ 109
ЙОСИФ, богомил 497
ЙОХАН ДЕ ЛУГИО, катарски теоретик 206, 468

ҚАИН, библейска личност 176, 187, 194, 210, 212, 290
ҚАЛАБРИЯ, област 492
ҚАЛИСТ, цариградски патриарх 56
ҚАЛМЕНА, дъщеря на Сатанаил и Ева 176
ҚАЛОЯН, българ. цар (1197—1207) 441—442, 444—446
ҚАЛУГЕРИЦА, село 151
ҚАМПСОРИМ, водач на еретици 414
ҚАПАДОҚИЯ, провинция 134, 405—407
ҚАРБЕЙ, павликянин 130—131
ҚАРВУНСҚА ЗЕМЯ 361
ҚАРҚАСОН, град 62—63, 466
ҚАТАЛОНИЯ, област 464—468
ҚАТАРИ, западни дуалисти 38, 58, 60—61, 66—67, 136, 169, 189, 191, 193—194, 197—199 205—206, 221, 225, 239, 248, 253, 262, 265, 279, 309, 313, 315, 323, 325—326, 329, 331—335, 337—339, 415—416, 418, 422, 424, 426—429, 431, 443, 445, 462—466, 468
ҚАТАРСҚИ ТРЕБНИҚ 65, 66, 218, 276, 277, 290
ҚЕРДОН, гностик 120
ҚИВЕРЕОТОН, тема 382, 384

КИЕВСКА РУСИЯ, КИЕВСКА ДЪРЖАВА 431—432
КИЗИК, град 56
КИПРИАН, българ. духовник (писател) 515—516
КИРИЛ, създател на славянската азбука 97, 116, 139, 345, 355, 363
КИРИЛ БОСОТА, богомил 279, 499, 504, 506, 508
КИРИЛ ЕРУСАЛИМСКИ, виз. теолог 94, 135, 220, 222
КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ, българ. епископ 70, 74—75, 79, 83, 87—90, 93—97, 104, 109—110, 116, 140, 148—149, 177, 246, 261, 264, 345, 347—348
КЛИМЕНТ, епископ-еретик 52, 241, 405, 406, 409
КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИ, християнски апологет 46, 121
КОЗМА АТИК, цариградски патриарх 407—408
КОЛОНЕЯ, град 127
КОНКОРЕЦО, религиозна дуалистична община, град 64, 169, 196, 198, 428,
КОНРАД, папски пратеник 467
CONSOLAMENTUM, обред у западните дуалисти 321, 323, 325, 332
КОНСТАНТИН АСЕН, българ. цар (1257—1277) 473—476
КОНСТАНТИН I, рим. император (306—337) 277, 331
КОНСТАНТИН II, виз. император (641—668) 123
КОНСТАНТИН БОДИН, син на владетеля на Зета 379
КОНСТАНТИН V КОПРОНИМ, виз. император (741—775) 127—128, 253, 270
КОНСТАНТИН ПРЕСЛАВСКИ, българ. епископ, писател 70, 83, 92, 135
КОНСТАНТИН VIII, виз. император (1025—1028) 363
КОНСТАНТИН (СИЛВАН), павликянин 123—124, 126
КОНСТАНТИН ХРИЗОМАЛА, виз. монах-еретик 52, 240, 319, 321, 325, 403, 405
КОНСТАНТИН ХАРМЕНОПУЛ, солунски юрист 53
КОНСТАНТИНОПОЛ, вж. Цариград 49, 203, 356, 391, 464
КОСАРА, дъщеря на Самуил 348
КОСМОГОНИЧНИ ПРЕДСТАВИ, космогония 166, 321
КОСМОКРАТОР, прозвище на дявола 228, 317
КРЪМЧИЯ, сборник 79, 144, 163, 437
КРЪСТ, КРЪСТЕН ЗНАК 214, 247—250, 266, 364, 406, 429, 491
КРЪЩЕНИЕ (ВОДНО) църковен обред 67, 137, 152, 239—242, 266, 268, 318, 319, 404, 429
КРЪЩЕНИЕ ВТОРО (духовно), еретически обред 321
КСАНТАС, павликянски водач 381
КУДУГЕРИ, название на богомили 150, 518
КУЗИН, павликянски водач 400
КУКЛЕЦ, босненски бог. ръководител 345
КУЛЕОН, павликянски водач 381, 400, 401
КУТМИЧЕВИЦА, област 79
КУТУГЕРЦИ, село 149
КЬОЛН, град 428

ЛАЗАР, адамит 279, 499—502, 505—506
ЛАЗАР, църковен парик 372—374
ЛАЗАР ГЕЛСИЙСКИ, светец 386
ЛАКТАНЦИЙ, християнски богослов 477
ЛАЛКОВО, селище 367
ЛАНГЕДОК, област 467
ЛАРИСА, град 349
ЛАТЕРАН, град 416, 431, 466
ЛАТИНСКА ИМПЕРИЯ 441, 455—456, 462
ЛЕВИАТАН, митично чудовище 171

ЛЕКА, водач на бунт 380, 392
ЛЕОНТИЙ, епископ 52, 241, 405—406, 409
LIBER SANCTUS, LIBER SECRETUS 320, вж. Йоаново евангелие
ЛИВАДА, селище 112
ЛИКИЯ, провинция 386
ЛИОН, град 318, 322, 326
ЛИТУРГИЯ (църковна) 137, 336
ЛОВЕЧ, град 509
ЛОМБАРДИЯ, област 58, 191, 422, 424, 426—428
ЛОМБЕР, град 466
ЛУКА, апостол 108, 170, 217, 224
ЛУКА, богомил 448
ЛУЦИФЕР, злата сила 194—196, 204
ЛЪВ, вж. Леонтий
ЛЪВ III, виз. император (717—741) 127
ЛЪВ ПАФЛАГОНСКИ, охридски архиепископ 358
ЛЪВ СТИПЕС, цариградски патриарх (1131—1143) 404
ЛЪВ IV ХАЗАРСКИ, виз. император (775—780) 128
ЛЮДОВИК АНЖУЙСКИ, маджарски крал 510

МАГИИ, магьосници 484—485
МАКЕДОНИЯ, област 40, 51, 56—58, 75, 79, 106, 109, 137, 146, 150—151, 329, 371—372, 379, 384—385, 391, 409, 414, 416, 438, 440, 442, 446, 454, 478, 481, 497, 518
МАЛА АЗИЯ 44, 125—126, 128, 130, 135, 137—139, 221, 304, 330, 405, 416—418, 478, 480, 496
МАМОН, име на дявола 168, 180, 276, 278, 282
МАНДАЛЕЙ РАДОБОЛСКИ, богомил 448
МАНЕС, основател на ерес 116, 119, 120, 121, 122, 124, 220, 223, 226, 227, 278, 464
МАНИХЕИ, еретици, МАНИХЕЙСТВО, ерес 39, 41, 58, 119—120, 122—124, 131—133, 135—136, 142—143, 152, 186, 188, 190, 220—222, 278, 288, 323, 376, 393, 411, 416, 448—449, 464, 511
МАНУИЛ I КОМНИН, виз. император (1143—1180) 51, 407, 410—415, 417
МАНУИЛ ФИЛ, виз. поет 473
МАРИЯ, вж. Богородица 120, 124, 189, 212, 219
МАРИЯ, съпруга на Константин Асен 474
МАРКИОН, еретик 122—123, 223, 226—227, 278
МАРКИОНИТСТВО, ерес, МАРКИОНИСТИ, еретици 122, 124, 188, 278, 317
МАРКИЯ, религиозна община 465
МАРКО, богомил 194, 330, 374
МАРКО, апостол 217, 224
МАРКО, катарски проповедник 422, 424, 426—427.
МАСАЛИАНИ, еретици, МАСАЛИАНСТВО, ерес 41, 51, 137—140, 143, 166, 186, 189—190, 241, 243, 288, 291, 298—299, 325, 337, 344—345, 347, 349, 375, 384—386, 390—391, 393, 396, 404, 406, 448—449, 503—504
МАСАЛИАНИ-ЕВСТАТИАНЦИ, еретици 307, 317
МАСЛОСВЕТ, християнски обред 326
МАТЕЕВО ЕВАНГЕЛИЕ 65, 195, 285—296, 235
МАТЕЙ, апостол 217, 218—219, 224, 229, 233, 235
МАТЕЙ ПАРИЖКИ, френски летописец 61, 462
МЕЛИНИКВА, бог. религиозна община 329, 417, 426
МЕЛИТЕНИ, град 128
МЕЛНИК, град 446
МЕСЕМВРИЯ, град 380, 381, 478
МЕСОПОТАМИЯ, област 374
МЕТОДИЙ, брат на Константин-Кирил 345, 363
МЕТОДИЙ ОТ ОЛИМП, виз. теолог 136

МЕТОДИЙ ПАТАРСКИ виз. богослов 482—483
МИЗИЯ, област 146, 344
МИЛАНО, град 58, 64, 169, 194, 196, 332, 428, 467
МИСТИЦИЗЪМ 490
МИХАИЛ, софийски епископ 380
МИХАИЛ II, виз. император (820—829) 130
МИХАИЛ IV, виз. император (1034—1041) 359
МИХАИЛ VII, виз. император (1071—1078) 378
МИХАИЛ, ученик на поп Богомил 50, 143, 154, 348, 366, 449
МИХАИЛ, архангел 175, 178—179, 209—210, 213—214, 258, 259, 469
МИХАИЛ, княз на Зета 379
МИХАИЛ, брат на цар Петър 43
МИХАИЛ ИТАЛИК, пловдивски архиепископ 414
МИХАИЛ ОКСИТ, цариградски патриарх (1143—1146), 405, 407
МИХАИЛ ПСЕЛ, виз. философ, историк 46, 49, 51, 167, 181, 192, 373—374
МИХАИЛ СИНКЕЛ, теолог 255
МИХАИЛ ХОНИАТ, виз. писател 416
МОГИЛА, село 367
МОЙСЕЕВ ЗАКОН 285
МОЙСЕЙ, бълг. владетел 343, 361
МОЙСЕЙ, богомил 45, 497, 499
МОЙСЕЙ, светогорски монах-богомил 448
МОЙСЕЙ, пророк 124, 176—178, 195, 223—225, 352, 447
МОЛДОВА, област 470
МОЛИТВИ 236, 292, 322, 326, 335—336
МОМЧИЛ, родопски войвода 479
МОН ЕМЕ 466
МОНЕТА, италиански писател 60, 189, 191, 290
МОНОФИЗИТИ, еретици, МОНОФИЗИТСТВО, ерес 51, 128, 137, 376, 391, 412
МОНСЕГЮР, крепост 466
МОСИНОПОЛ, вж. Гюмюрджина
МОЩИ 254—257, 268—269
МУРАД, турски султан (1362—1389) 481
МЪГЛЕН, град 51, 412

НАВПАКТ, тема 364—365
НАЗАРИЙ, епископ-катар 64, 198, 428
НАУМ, бълг. епископ 87, 104, 110, 116, 148, 345
НЕЖИЛОВО, село 150
НЕОКАСТРОН, вж. Алексиопол
НЕСТОР, водач на бунт 379—380
НЕСТОРИЕВА ЕРЕС 513
НЕСТОРИЙ, цариградски патриарх 513
НИКЕЯ, град 222, 228, 480
НИКИТА, митрополит в гр. Хон 416
НИКИТА, бог. ръководител 203, 332—333, 417, 426—427
НИКИТА ХОНИАТ, виз. историк 53, 370, 376, 408, 440, 443
НИКИФОР, висш служител на Михаил VII 378
НИКИФОР ГРИГОРА, виз.писател 473—474, 497—499
НИКОЛАЙ I, папа 106—107, 132, 247, 250, 263, 300
НИКОЛАЙ ГРАМАТИК, цариградски патриарх (1084—1111) 396, 401
НИКОМИДИЯ, град 480
НИЛ, монофизит 391
НИФОН, монах еретик 52, 407—408
НОВ ЗАВЕТ 98—99, 226, 296, 491
НОЙ, библейска личност 178
НОМОКАНОНИ, съчинения 52, 56, 78—79, 437, 455

ОВЕЧ, вж. Провадия
ОДРИН, град 442, 444, 472, 481
ОПСИКИОН, тема 44, 382, 385
ОРВИЕТО, град 465

ОСМАН турски емир (1289—1326) 480
ОХРИД, град 81, 87, 251, 344, 357—358, 367, 446
ОХРИДСКА АРХИЕПИСКОПИЯ 359

ПАВЕЛ, павликянин 41, 127, 400
ПАВЕЛ, апостол 90, 216, 228, 230, 251, 260, 278, 287, 296, 298, 304, 306, 315, 319, 500
ПАВЛИКЯНИ, еретици, ПАВЛИКЯНСТВО, ерес 39, 51, 94, 117, 119, 123, 124—137, 140, 142—143, 148, 150, 152, 166, 186, 189—191, 202, 216, 221—223, 241, 250, 264, 278, 290, 306, 339, 364, 366, 376, 378, 380—381, 391, 402—403, 411—412, 414, 416, 420, 422, 424, 431, 438, 442—445, 448, 462, 510—511, 518
ПАЛЕРМО, град 367
ПАМИЕ, град 62, 198, 248
ПАНКО, автор на апокрифи 285, 456—457
ПАНОРМОС, вж. Палермо
ПАНТЕЛЕЙМОН, манастир 477
ПАРИСТРИОН, тема 370
ПАТАРА (Patara), град 387, 416
ПАТАРЕНИ (patareni), босненски богомили, еретици ПАТАРЕНСТВО, патаренска вяра, ерес 58, 62, 193, 200, 204, 212, 224, 235, 292, 298, 313, 332—334, 337, 387, 389, 415, 420, 424, 428, 466, 496—497, 511
ПЕЛАГОНИЯ, област 374
ПЕЛОПОНЕС, полуостров 480
ПЕТКА, Епиватска светица 254
ПЕРУН, славянско божество 113
PERFECTI, категория еретици 309, 325, 327; вж. и „съвършени“
ПЕТРАК, ПЕТРАКИЙ, богомил 427, 451
ПЕТРИЦОС, крепост 367
ПЕТЪР, апостол 92, 228, 251, 258, 292, 331, 457
ПЕТЪР, богомил 143, 448
ПЕТЪР, средечки дедец 332, 449, 451
ПЕТЪР, монах 405
ПЕТЪР, игумен, ученик на Иларион Мъгленски 52
ПЕТЪР I, бълг. цар (927—969) 38, 40, 43, 47, 69—71, 80—81, 83, 129, 141—146, 151, 160—162, 164, 166, 190, 244, 343, 348, 350, 357, 358, 360, 362, 440, 449, 504
ПЕТЪР II, бълг. цар (1196—1197) 145
ПЕТЪР ВАЛИЙ САРНАЙСКИ, френски писател 61, 328
ПЕТЪР ДЕЛЯН, водач на бунт 364—366, 380
ПЕТЪР КАПАДОКИЙСКИ, средечки дедец 448
ПЕТЪР СИЦИЛИЙСКИ, виз. писател 39, 47, 132, 135, 139, 224
ПИЙ II, папа (1458—1464) 193
ПИРОН (Пиропул), еретик 512—514
ПЛАТОН, древен философ 494
ПЛИСКА, град 74, 81
ПЛОВДИВ, град 74, 137, 150, 306, 370, 377, 375, 380, 382, 386, 400, 402, 414, 442, 443, 444, 472, 478, 481, 509
POBLICANI, вж. павликяни
ПОЛОГ, село 367
ПОП БОГОМИЛ 44—45, 50, 67—68, 140—147, 150—156, 163, 174, 189—190, 192, 202—203, 249, 278
ПОП ЙЕРЕМИЯ 436, 456—457
ПОП СТЕФАН, богомил 499, 501, 504, 506, 508
ПОПЕЛИКАНИ, popelicani, popolicani, populicani 442, 443, 463, вж. павликяни
ПОРФИРИЙ, неоплатоник 51
ПОСТИ 321
ПРАЗНИЦИ 263—265

ПРАКСИС (πρᾶξις), исихастки принцип 488
ПРЕСЛАВ, град 40, 74, 76—77, 87, 91, 109, 146, 151, 159—160, 509
ПРЕСПА, град 349
ПРИЛЕП, град 374, 492
ПРИЧАСТИЕ, църковен обред 137, 242—246, 266, 429, 491
ПРОВАДИЯ, град 509
ПРОКЪЛ, философ неоплатоник 51
ПРОСЕК, крепост 446
ПРОХИРОСНОМОС, внз. правен сборник 162
ПТОЛЕМЕЙ, древногръцки учен 494
ПУБЛИКАНИ, publicani, pipulicani 431, вж. павликяни
ПУНЧО, автор на сборник 179, 273

РАЙ 182, 183, 187, 271, 296
РАЙМОНД ТУЛУЗКИ, водач на френски кръстоносен отряд 371
РАЙНЕР САКОНИ (Reiner), италиански писател 60—61, 64. 169, 196—198, 205—206, 224, 329, 332, 338—339, 423, 427, 456, 462, 464—465
РАХЕЙ, богомил 383
РЕЙМС, град 426
РИЛСКИ МАНАСТИР 477
РИМ, град 84, 361
РОБЕРТ БЪЛГАРИНЪТ, инквизитор 467
РОБЕРТ ОКСЕР, френски хронист 462
РОД, езическо божество 435
РОМАН, исихаст 508
РОМАН ЛАКАПИН, виз. император (920—944) 80
РОМАНА (Romana) Романска църква, еретическа дуалистична община 417, 426
РОМАНИЯ, област 388, 466
РОМИЛ ВИДИНСКИ, исихаст 486, 488, 491—492

САВА, сръбски архиепископ 56, 455
САЗИМОН, град 405
САЛВО БУРЧИ, писател 330—331
САМАИЛ, дяволът 168—169, 354—356
САМУИЛ, бълг. цар (997—1114) 43, 71, 83, 343—344, 348—349, 357—358, 361, 363, 364
САТУРНИН, гностик 120
САНТАВАРИН, павликянин 131
САТАНА, САТАНАИЛ 37, 94, 159, 168, 170—180, 184—185; 187—188, 190—192, 194—196, 198—200, 202, 207, 209—210, 213, 218—219 224—225, 227, 234—235, 239, 259, 266, 270, 275—276, 284, 296, 299, 304, 433—435, 444, 447, 469, 475—476, 486
СВ. АТЕНОГЕН, манастир 403
СВ. ГОРА, полуостров 497, 498
СВ. ДИМИТЪР, църква 440
СВ. НИКОЛАЙ, манастир 403
СВ. СОФИЯ, цариградска църква 235, 358, 395, 399,
СВ. ЧЕТИРИДЕСЕТ МЪЧЕНИЦИ, църква 509
СВЕТИ ДУХ, 137, 188, 321—322, 325, 337
СВЕТОСЛАВ, руски княз 43
СВЕТЦИ, 258
СЕН ФЕЛИКС ДЬО КАРАМАН, град 417—418, 426—427
СЕРГИЙ (Тихик), павликянин 41, 128—130, 192
СЕРЕС, град 419
СИБИУ, град 468
СИЛВАН, вж. Константин Силван
СИЛВЕСТЪР, папа 331
СИЛИСТРА, град 74
СИМЕОН, бълг. цар (893—927) 40, 70, 72, 80—81, 88, 94, 108, 141, 143, 163, 169, 347—348, 360, 362
СИМЕОН, солунски митрополит 58, 229 231, 255, 325, 334
СИМЕОН, бог. ръководител на община Драговичия 418, 426
СИМЕОН (Тит), павликянин 126—127

СИМЕОН НОВИ, виз. богослов 486
СИМОН, бог. епископ в Драговичия 332
СИМОН ДЬО МОНФОР, рицар, водач на кръстоносен поход 466
СИНОДИК НА ЦАР БОРИЛ, вж. Борилов синодик
СИРОПУЛ, гръцки еретик 513
СИСИНИЙ, цариградски патриарх 352
СИЦИЛИЯ, остров 366—367, 378
СКЛАВОНИЯ (Sclavonia), бог. община в Далмация 329, 421; бог. дуалистична община 428
СКОПИЕ, град 81
СЛАВ, владетел на Мелник 446
СЛАВОНИЯ (Slavonia) вж. Склавония 329, 428
СЛУШАТЕЛИ, категория богомили 313, 317—319, 324, 336
СМИРНА, град 383, 385, 480
СОЛУН, град 57, 212, 336, 419, 440, 442, 446, 491, 498, 507
СОФИЯ, град 332, 367 380—381, 449—450, 472
СПИРИДОН, йеромонах 112
СПЛИТ, град 455
СРЕДЕЦ, вж. София 74, 380, 509
СРЕДЕЧКА ОБЩИНА, религиозна бог. община 329
СТАРА ЗАГОРА, град 481
СТАРИЯТ ЗАВЕТ, старозаветни книги 98, 124, 223, 225, 227, 285, 296, 415, 429, 447, 491
СТАРАЦ, старец, старейшина, старши, длъжност при богомилите 319, 322—323, 331—332, 334
СТЕНИМАХОС, вж. и Асеновград 367, 442
СТЕФАН, архиепископ 109
СТЕФАН, богомил 50, 143, 366, 448—449
СТЕФАН V, римски папа (885—891) 131
СТЕФАН БУРБОН, френски теолог 462—463
СТЕФАН ДУШАН, сръбски владетел (1331—1355) 56, 479, 509
СТЕФАН НЕМАН, сръбски жупан (1168—1196) 42, 52, 56, 420, 421, 454, 468
СТЕФАН ПЪРВОВЕНЧАНИ, сръбски владетел (1196—1228) 421, 454
СТИЛИАН, епископ на Неокесария 131
СТРЕЗ, местен владетел в Македония 446
СТРИГОЛНИЦИ, еретици, стриголничество ерес 221, 233, 245, 438
СТРОЙНИК, длъжност у патарените 332, 334
СЮЛЕЙМАН, османски султан (син на емир Урхан) 480
СЪБОТИН, павликянин 134
„СЪВЪРШЕНИ" категория богомили 122, 188, 290, 295, 297, 304, 305, 306, 308, 309, 311, 312, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 336, 337, 338, 339, 340, 360, 384, 388, 391, 393, 394, 395, 404, 429, 448, 450, 504
СЪД (господен, страшен), вж. страшният съд

ТАБОР, планина 489
ТАЙНАТА КНИГА, вж. Йоановото евангелие 64—65, 167, 171, 174—175, 187, 192, 195, 197, 200, 202, 217, 280, 320
ТАТИКИЙ, виз. пълководец 382
ТЕОДОР ПРОДРОМ, виз. поет 414
ТЕОДОР ТИРОН, светец 96
ТЕОДОРИТ, монах варлаамист 494—495
ТЕОДОСИЙ, монах 485
ТЕОДОСИЙ, адамит, монах 501—502, 505—506
ТЕОДОСИЙ, търновски патриарх 491

ТЕОДОСИЙ ТЪРНОВСКИ, исихаст 56, 479, 485—486, 488, 492, 494, 498—501 508—509, 512, 515
ТЕОДОСИЙ (Фудул), еретик 512—514
ТЕОДОСИОПОЛ, град 128
ТЕОДУЛ, охридски архиепископ 358
ТЕОРИЯ, исихастки принцип 488
ТЕОФИЛ, виз. император (829—842) 130
ТЕОФИЛАКТ, охридски архиепископ (1090—1109) 70, 109, 147, 302, 367—369, 372—374
ТЕОФИЛАКТ, цариградски патриарх (933—956) 38—41, 47, 129—130, 142, 151—153, 155—157, 160—162, 166, 189, 192, 225, 244, 296—297, 311, 317, 328, 343, 370
ТЕРТУЛИАН, християнски богослов 121, 177
ТЕФРИКА, град 131 132, 134
ТИМОТЕЙ, презвитер 39, 139, 230
ТИТ (Симеон), вж. Симеон (Тит) 126—127
ТИХИК, вж. Сергий (Тихик) 129—130
ТИШЕМИР, босненски бог. ръководител 345
ТОДОР, богомил 50, 143, 366, 448, 449
ТОДОР ВАЛСАМОН, виз. църковен правист 52, 321, 325, 413—414
ТОДОР КОМНИН, епирски владетел (1215—1230) 454
ТОМА, апостол 220, 222
ТОМА, еретик 220, 222
ТОМА СЛАВЯНИНЪТ, водач на бунт 130
ТОРБАЛЪ, селище 385
ТОРБАЧИ, селище 149, 385
ТОРБОНОСЦИ (торбеши), прозвище на богомили 150, 384—385
ТРАВЪЛ, водач на бунт 381—383, 400
ТРАКЕЗИОН, тема 382, 386
ТРАКИЯ, област 46, 55, 106, 128, 134—137, 146, 150—151, 329—330, 357—358, 374—375, 381, 384, 391—392, 401—402, 409, 414, 416—418, 438, 440—442, 444, 454, 478, 480—481, 496—497, 515, 518
ТРАНСИЛВАНИЯ, област 468—469
ТРЕБИНЕ, сръбско княжество 43, 344, 345
ТРЕВИЗЕ, град 465
ТРОЯН, славянско божество 113
ТУЛУЗА, град 62, 203, 426, 466
ТУЛУЗКА ЦЪРКВА, френска религиозна община 466
ТУРПЕЛИНИ, секта 505
ТУСИ, еретици в Ломбардия 424
ТЪРНОВО, град 43, 45, 52, 438—440, 448—449, 452, 454, 456, 468, 472, 474, 476, 478, 485, 491, 495, 499, 503, 508—509

УГЛЕША, местен владетел в Македония 481
УМУР, турски емир (1334—1348) 480
УРХАН, османски владетел (1325—1359) 480
УТЕШЕНИЕ, западен религиозен ритуал 323, 326, 333, вж. и consolamentum
УЧИТЕЛ, прозвище за най-изтъкнатия бог. теоретик и проповедник 321, 330

ФЕРЕ, град 496
ФИЛАДЕЛФИЯ (Philadelphia), богом. община 464, 465
ФИЛИПОПОЛ, вж. Пловдив
FILIUS MAIOR, длъжност в дуалистична община 333—334
FILIUS MINOR, длъжност в дуалистична община 334
ФЛОРЕНЦИЯ, град 319, 322—323, 465
ФЛОРЕНТИНСКА ЦЪРКВА, богом. община 465
ФОЛОС, павликянин 381

ФОТИЙ, цариградски патриарх (858—867) 39, 46, 52
ФОТИН, богомил 448
ФРАНЦИЯ, бог. община 338
ФРИГИЯ, област 416
ФРИДРИХ II ХОХЕНЩАУФЕН, немски император (1220—1250). 467
ФУДУЛ, гръцки еретик, вж. Теодосий Фудул 513
ФУНДАГИАГИТИ, ФУНДАИТИ, название на богомили 44, 202, 205, 220, 248, 260, 296, 305—306, 317, 321, 327, 383, 385, 387, 447

ХАРИОПОЛ, вж. Айробол 496
ХЕРСОНЕС, полуостров 374, 414
ХИЕРОНИМ, богослов 230
ХИЛЕНДАР, манастир 477
ХОН, град 416
ХОРС, славянско божество 113
ХРИЗОХИР, павликянин 130, 134
ХРИСТИЯНИ (christiani), прозвище за „съвършени" богомили 324, 384
ХРИСТОС 64, 94, 97, 120, 124, 143—144, 155, 166, 176, 178—179, 181, 189, 191—193, 198—199, 202, 204, 207, 210—212, 215, 218—220, 222—223, 226, 232, 234, 236, 244, 248—252, 255, 258—259, 262—263, 266, 269—270, 277, 290, 292, 295, 296, 314, 316—317, 322, 339, 352—353, 356, 364, 384, 412, 429, 448, 452—453, 457, 487, 489, 497, 508
ХУГО ЕТЕРИЕН, зап. писател 415

ЦАРИГРАД, вж. Константинопол 52, 65, 358, 366, 378—379, 384, 388, 392, 395—398, 404—405, 417, 441, 455—456, 462, 472, 485, 494—496, 512
ЦЕПИНА, крепост 446
ЦИМПЕ, крепост 480
ЦЪРКВА, вж. ecclesia
ЦЪРКВА, село 367

ЧЕРНОМЕН, крепост 481
ЧЕРНОРИЗЕЦ ДУКС, бълг. духовник, писател 84
ЧЕРНОРИЗЕЦ ПЕТЪР, писател 75—76, 92
ЧУДЕСА 98, 262—263, 266

ШАМПАН, област 466
ШУТИЛ, павликянин 134

ЮДЕЙСКА РЕЛИГИЯ 132—133
ЮСТ, павликянин 126
ЮСТИН I, виз. император (519—527) 122
ЮСТИН ФИЛОСОФ, християнски апологет 121
ЮСТИНИАН I, виз. император (527—565) 122
ЮСТИНИАН II, виз. император (685—695, 705—711) 126—127

ЯКИМ ОСОГОВСКИ бълг. светец 96—97, 254, 368
ЯН ВАШАТИЧ, руски болярин 433, 435
ЯНОВА, село 367

Проф. ДИМИТЪР АНГЕЛОВ

БОГОМИЛСТВОТО В БЪЛГАРИЯ

РЕДАКТОР ЕКАТЕРИНА ПЕЕВА / ХУДОЖНИК ВЛАДИСЛАВ ПАСКАЛЕВ / ТЕХНИЧЕСКИ РЕДАКТОР ИВАНКА ЯКИМОВА / КОРЕКТОР ЙОРДАНКА МАРИНОВА / КАРТИ ПЕТЪР КОЛЕДАРОВ

ДАДЕНА ЗА НАБОР НА 28. II. 1969 ГОДИНА. ПОДПИСАНА ЗА ПЕЧАТ НА 30. VII. 1969 ГОДИНА. ПЕЧАТНИ КОЛИ 36,25. ИЗДАТЕЛСКИ КОЛИ 36,25. ФОРМАТ 65/92/16. ТИРАЖ 3000+94. ЦЕНА 5,06 ЛЕВА. ИЗДАТЕЛСКИ № 17364/II-6

Държавно издателство НАУКА И ИЗКУСТВО
булевард Руски 6, София

НАБОР, ПЕЧАТ И ПОДВЪРЗИЯ ДЪРЖАВНА ПЕЧАТНИЦА ГЕОРГИ ДИМИТРОВ, БУЛЕВАРД ЧЕРНИ ВЪРХ 2, СОФИЯ. МАЙСТОРИ ПЕЧАТАРИ ИЛИЯ БЛАГОЕВ И ГЕОРГИ ПАНОВ